LITERATURAS INDÍGENAS DE MÉXICO

Miguel León-Portilla

COLECCIONES MAPFRE 1492

La forma de expresión de numerosos grupos indígenas de México abarca desde el primer milenio a. de C. hasta el presente. Inscripciones glíficas en monumentos y códices o libros, así como textos en diversas lenguas nativas transcritos al alfabeto forman parte de un rico legado. Las comunidades indígenas vivieron largo tiempo marginadas de la vida nacional, pero conservaron su cultura y su lengua. Hoy existen en México unas cincuenta lenguas vivas, habladas por más de diez millones de personas. En ellas se compusieron cantos, plegarias, relatos y discursos; se recogieron portentos divinos, aconteceres humanos y el saber astronómico y calendárico. En suma, la antigua palabra. En varias de esas mismas lenguas la expresión literaria ha vuelto hoy a florecer. Se trata de la «nueva palabra». El autor se centra en las creaciones literarias de la tradición prehispánica, pero ofrece un atisbo de las de épocas posteriores.

Miguel León-Portilla (México, 1926). Doctor en Historia Antigua de México. Profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro de El Colegio Nacional. Embajador. Delegado Permanente de México ante la UNESCO. Obras: *Visión de los vencidos* (1959), *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares* (1961) y *Literaturas del México antiguo (1978).*

Colección América 92

LITERATURAS INDÍGENAS DE MÉXICO

Director coordinador: José Andrés-Gallego
Diseño de cubierta: José Crespo

© 1992, Miguel León-Portilla
© 1992, Fundación MAPFRE América
© 1992, Editorial MAPFRE, S. A.
Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-227-2
Depósito legal: M. 37688-1991
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n, Km. 20,800 (Madrid)
Impreso en España-Printed in Spain

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

LITERATURAS INDÍGENAS DE MÉXICO

EDITORIAL
MAPFRE

LITERATURAS INDÍGENAS DE MÉXICO

ÍNDICE

PREFACIO 11

INTRODUCCIÓN 13

Un universo de culturas: raíz de la palabra indígena 17
El esplendor clásico (siglos I a IX d.C.) 23
Los toltecas (siglos IX-XII d.C.) 25
Llegada de los mexicas a la región de los lagos 28
El período de máximo florecimiento mexica 29
Las literaturas indígenas: su estudio y revaloración contemporáneos 32
Lo que abarca este libro 35

I. LOS MÁS ANTIGUOS TESTIMONIOS, SIGLOS VIII A.C.-X D.C. 39

Testimonios que son piedra de toque para identificar la expresión indígena 40
Lo que aportan los más antiguos testimonios: siglos VIII-I a.C. 41
El conjunto de inscripciones en las etapas más antiguas de Monte Albán, Oaxaca 47
La riqueza semántica de los sistemas calendáricos en Mesoamérica 50
Narrativa a través de imágenes 55
La riqueza de las inscripciones mayas clásicas (siglos III-X d.C.) 60
Temática de las inscripciones en estelas: exaltación de los señores 65
Los himnos y cantares teotihuacanos 75

II. LA LITERATURA DEL PERÍODO POSTCLÁSICO, SIGLOS X-XVI D.C. 83

Pinturas y libros mayas 85

Los otros dos códices mayas 98
Lápidas, pinturas, cerámica, huesos y libros portadores de representaciones picto-glíficas en el área oaxaqueña 103
Los libros mixtecas prehispánicos 104
Los otros tres códices prehispánicos mixtecas 112
Inscripciones nahuas en monumentos del período mexica 113
Los códices prehispánicos de la región central de México 122

III. Supervivencia y rescate indígenas de la antigua expresión: códices y relatos históricos 135

Actuación de sabios indígenas sobrevivientes 136
Manuscritos picto-glíficos post-cortesianos obra de indígenas en el siglo XVI 138
Manuscritos picto-glíficos post-cortesianos de los pueblos nahuas de la región central de México 139
Dos libros de los destinos, obra de gentes nahuas en la época colonial 140
Libros de contenido histórico 145
Libros elaborados a solicitud de autoridades españolas 151
Libros post-hispánicos de pinturas en las tierras de Oaxaca 159
Tres códices mixtecas post-hispánicos, histórico-genealógicos 161
Los libros post-hispánicos de otras regiones de Mesoamérica 165
La más antigua relación indígena sobre la invasión consumada por los hombres de Castilla 169
La *Leyenda de los Soles* 175
Una transcripción del *Libro original de los quichés* 178
La *Crónica de Nakuk Pech,* noble indígena yucateco 181
Los *Libros de Chilam Balam* 183

IV. La antigua palabra: sabiduría moral de México indígena 191

El rescate de un primer conjunto de *huehuehtlahtolli* 192
El procedimiento adoptado en la transcripción 195
Otros *huehuehtlahtolli* recogidos por Sahagún 198
Forma y contenido en los *huehuehtlahtolli* 199
Variantes en el conjunto de estas producciones 201
Rasgos sobresalientes en la estilística de los *huehuehtlahtolli* 202
Aprendizaje de los *huehuehtlahtolli* 206

Algunas muestras de *huehuehtlahtolli:* del nacimiento a la muerte 208
La «antigua palabra» es un legado 210
Lo que debe saber y hacer la hija de noble linaje 211
Un diálogo de la antigua palabra: el padre habla al hijo cuando ya quiere casarse, y éste le responde 218
Universo de símbolos y significaciones de estos *huehuehtlahtolli* 220

V. Poemas y cantos: el universo de la fiesta 223

Representaciones litúrgicas: teatro perpetuo en náhuatl 225
La fiesta en honor de Tláloc 226
La investigación que realizó Sahagún 233
El primer conjunto de textos obtenidos 236
La nueva aportación en Tlatelolco (1561-1565) 239
Orígenes y géneros distintos de estos testimonios 241
La aportación atribuible a los discípulos de Sahagún 242
Géneros y características de los himnos y cantares en náhuatl 244
Otros géneros desde la perspectiva de la temática de los cantos 247
Cantos sagrados de los mayas 255
Cantares otomíes 265

VI. Algunos forjadores de cantos de nombre conocido 267

Nezahualcóyotl, el sabio señor de Tezcoco 268
Rasgos biográficos 269
Flores y cantos de Nezahualcóyotl 271
Tochihuitzin Coyolchiuhqui (fines del siglo xiv-mediados del siglo xv) 276
Sus composiciones 279
Aquiauhtzin de Ayapanco y su célebre canto 280
El testimonio del cronista Chimalpahin 283
Perduración de la palabra indígena 291

VII. No acabarán mis cantos: el destino de la palabra indígena 293

Lo antiguo y lo nuevo en la expresión de las lenguas indígenas 295
Cronistas nahuas, mayas y de otras regiones 298
Copiosa variedad de producciones en distintas lenguas indígenas 303

En el México ya independiente: la palabra de la tradición popular indígena 310
«No acabarán mis cantos»: el renacer de la nueva palabra 317
La obra literaria de autores nahuas contemporáneos: poesía 325
La narrativa de autores nahuas contemporáneos 332
A modo de conclusión 334

Apéndices 337

Bibliografía 339

Índice de ilustraciones 355

Índice onomástico 359

Índice toponímico 363

PREFACIO

En este libro se describen y valoran testimonios de la expresión de numerosos grupos indígenas de México, desde el primer milenio a.C. hasta el presente. Tales testimonios abarcan inscripciones glíficas en monumentos y códices o libros, acompañados con frecuencia por una rica inconografía. Comprenden también textos en diversas lenguas nativas, transcritos con el alfabeto a partir de los años que siguieron a la conquista española, muchos de ellos portadores de la tradición prehispánica y otros que son producciones de los períodos colonial y moderno.

Varios son los propósitos con que se ha escrito este trabajo. Uno es mostrar que, a pesar de destrucciones y pérdidas, hay una riqueza extraordinaria de expresiones, dejadas por la civilización que a lo largo de milenios ha florecido en tierras mexicanas. Otro propósito es poner al descubierto la trama y la urdimbre de un gran tejido cultural, elaborado con hilos de múltiples colores, que son los de la expresión en náhuatl, maya, mixteca y otras lenguas. En ese gran tejido, por encima de diferencias y cambios, se percibe el estilo inconfundible de la expresión de los indígenas que, a través de muchos milenios, han sido creadores de cultura en México. Y, por supuesto, entre los objetivos que conlleva este libro está propiciar el disfrute del *corpus* o tesoro de estas literaturas.

Notará el lector que en los tres primeros capítulos del libro son numerosas las ilustraciones, en tanto que son pocas las que acompañan a los restantes. Esto se debe a que la temática de los primeros capítulos —inscripciones y códices— requiere, como necesario complemento de la exposición, la presentación de las correspondientes imágenes y sig-

nos glíficos. En este sentido puede decirse que el presente libro abarca un gran conjunto de testimonios de la imagen y la palabra.

Para preparar esta obra he tomado en cuenta lo que otros investigadores, entre los que quiero incluirme, han aportado en materia de filología, lingüística, epigrafía, lectura de códices, traducción de textos, recopilaciones etnológicas y estudio de la producción literaria de indígenas contemporáneos. De los grandes maestros que conocí y que ya no están con nosotros recordaré los nombres de aquellos con los que me siento más vinculado. Son Ángel M.ª Garibay, Alfonso Caso, J. Eric S. Thompson, Gerdt Kutscher, Adrián Recinos y Alfredo Barrera Vásquez. Mencionar aquí a los colegas contemporáneos, a los que mucho debemos por sus trabajos en torno a la expresión indígena, antigua y moderna, implicaría el riesgo de omisiones imperdonables. Muchas referencias hago a sus trabajos a lo largo del libro y en la bibliografía.

Me limitaré, por tanto, a dejar constancia ahora de agradecido reconocimiento a don Ignacio Hernando de Larramendi, Presidente de la Fundación MAPFRE América, que propicia esta y otras ediciones; a mi esposa Ascensión, a quien es familiar el impresionante caudal de impresos en náhualt, por sus atinados consejos, y a María Elena Garza, eficiente colaboradora que realizó con entusiasmo y esmero la transcripción del manuscrito en su ordenador.

Miguel León-Portilla

París, Año Nuevo, 1991

INTRODUCCIÓN

Muchos pueblos y culturas han florecido a través de milenios en la amplia superficie de dos millones de kilómetros cuadrados que integran el ser geográfico de México. Conviven hoy con la sociedad mayoritaria de idioma español los descendientes de sus antiguos pobladores indígenas. Ellos mantienen vivas sus lenguas y culturas, aunque influidas por el impacto que trajo consigo el encuentro de dos mundos. Sus consecuencias empezaron a sentirse a partir de la llegada de Hernán Cortés en 1519.

Múltiples lenguas, pertenecientes a varias familias y troncos diferentes entre sí, existían entonces. Cerca de cincuenta continúan vivas, habladas por más de diez millones de personas. Dichas lenguas han sido portadoras a través de los siglos de diversas formas de expresión. En ellas se compusieron cantos, plegarias, relatos, discursos, recordaciones de portentos divinos y aconteceres humanos. En algunas de esas mismas lenguas ha vuelto a florecer hoy la expresión literaria.

Lugar especial ocupa el náhuatl, conocido también como azteca o mexicano. En la época prehispánica fue una *lingua franca* y siguió siéndolo a través de buena parte del período colonial. Hoy hablan náhuatl gentes que han nacido en dieciséis estados de la federación mexicana y en algunos lugares de la república de El Salvador. En los tiempos antiguos fueron muchos millones los que lo hablaron. Actualmente cerca de millón y medio lo conservan como idioma materno. El náhuatl posee la más rica herencia literaria indígena [1].

[1] Acerca de los textos en náhuatl, transcritos ya con el alfabeto a partir del siglo XVI, véase la magna obra de M. Garibay K. *Literatura Náhuatl*, 2 vols., Editorial Porrúa,

Lenguas portadoras de testimonios de otra gran cultura son las de la familia mayense, habladas en el sureste de México, en Guatemala, Belice y zonas colindantes de Honduras. Sobresalen por sus producciones literarias, dentro de esta familia lingüística, el maya yucateco, el quiché, el cakchiquel, el tzotzil y el tzeltal. En conjunto, los hablantes de lenguas mayenses, descendientes de los creadores de un arte refinado, grandes ciudades y una desarrollada escritura jeroglífica, se aproximan hoy a los cuatro millones de personas. Entre ellas florecen también nuevas formas de creación literaria.

Sobresalen asimismo, en el conjunto de los idiomas indígenas de México —a veces desdeñosa e incorrectamente calificados de «dialectos»—, el mixteco, el zapoteco y el mixe de Oaxaca; el otomí de la región central, así como el totonaco del centro de Veracruz y el tarasco de Michoacán. En ellos se conservan algunas muestras de la antigua expresión.

Imágenes pletóricas de simbolismo, en pinturas y bajorrelieves de numerosos monumentos, muchos anteriores a la era cristiana, ofrecen los primeros testimonios de la visión del mundo, creencias y sensibilidad de los pueblos del México indígena. Imágenes, acompañadas de caracteres glíficos, aparecen luego en otros monumentos y en objetos de cerámica, hueso y diversos materiales. En paralelo con estas imágenes e inscripciones, fue en ese tiempo cuando los escribas y pintores nativos produjeron sus libros, bien sea en piel de venado a modo de pergaminos, o de papel hecho de la corteza de un *ficus*, el *amate*. De éstos quedan unos cuantos, con imágenes de colores y anotaciones glíficas. En algunos, llamados ahora «códices», se consignó, con registro puntual de fechas, la sucesión de los más importantes aconteceres. Temas de otros libros prehispánicos fueron el saber acerca de los dioses, las ciencias astronómica y calendárica, la evocación de los cantos sagrados y, en suma, de la antigua palabra. Fue entonces cuando se transmitieron en el hogar, en las escuelas de la comunidad y en los templos, plegarias, cantos, relatos y discursos para ser conservados en la memoria y comunicados luego a las nuevas generaciones. Por otra par-

México, 1953-1954. Sobre el copioso conjunto de cerca de tres mil impresos en náhuatl véase A. de León-Portilla, *Tepuztlahcuilolli, Impresos Nahuas*, 2 vols., Universidad Nacional, México, 1988.

Figura 1. Principales lenguas indígenas en el ámbito de la alta cultura del México prehispánico.

te, imágenes, inscripciones, libros y tradición oral preservaban un antiguo legado.

Entrado ya el siglo XVI, la expresión de la palabra indígena en tierras mexicanas, al igual que la cultura prehispánica en su totalidad, recibió el impacto violento de la invasión de los que se conocieron como los «hombres de Castilla». Se abrió así un nuevo período a lo largo del cual muchos testimonios de la antigua palabra en diferentes lenguas se perdieron para siempre. Pero también, gracias a la presencia de algunos frailes, genuinos humanistas que trabajaron en colaboración con sabios indígenas sobrevivientes, se desarrolló un proceso de rescate. Para ello se diseñaron formas de proceder que recuerdan empresas culturales como la que se llevó a cabo en la célebre escuela de traductores de Toledo, donde se rescató la antigua sabiduría clásica a través de las versiones que existían de ella en árabe y hebreo. En México, los procedimientos adoptados fueron más allá en algunos casos, como anticipo de los métodos de investigación de los modernos etnólogos e historiadores. De este modo un gran caudal de expresiones de la tradición prehispánica se convirtió en textos en lengua indígena escritos con el alfabeto latino.

Desde luego que en el proceso de rescate se introdujeron a veces interpolaciones y otras formas de alteración de las antiguas expresiones nativas. Iba a corresponder a los estudiosos de tiempos muy posteriores abocarse a la labor crítica de distinguir entre lo que perteneció a la tradición prehispánica y aquello que fue un añadido posterior derivado de la influencia europeo-cristiana.

En las centurias siguientes, hasta que se consumó la independencia de México, se produjeron otras muchas formas de composición literaria en varias lenguas vernáculas. En unos casos fueron aportaciones debidas exclusivamente a indígenas que siguieron elaborando libros o códices inspirados en obras de origen prehispánico. Pero hubo también otros nativos, conocedores ya del alfabeto, que se valieron de él para escribir nuevas crónicas, discursos, cantos y poemas. Surgió así una nueva literatura indígena a lo largo de los siglos en que los monarcas españoles ejercieron su imperio en tierras mexicanas [2].

[2] Véase la obra de A. J. O. Anderson *et alii, Beyond the Codices. The Nahua View of Colonial Mexico,* University of California, Berkeley, 1976. S. L. Cline y M. León-Portilla, *The Testaments of Culhuacan,* University of California Press, Los Ángeles, 1984.

Cuando México consumó su independencia en 1821, poco menos de la mitad de su población seguía hablando diversas lenguas nativas. Con el propósito de consolidar el nuevo nacionalismo, comenzó a enaltecerse lo indígena como la más honda raíz de México en oposición a lo aportado por la presencia española durante tres siglos. Pero tal exaltación rara vez estuvo acompañada de una acción efectiva en apoyo de la identidad de los indígenas, incluyendo de modo especial la preservación de sus lenguas y tradiciones.

Durante casi todo el siglo XIX hasta los inicios de la Revolución Mexicana de 1910, las comunidades indígenas vivieron marginadas de la vida nacional, enajenadas las tierras que aún les quedaban y desprovistas de los medios que propiciaran la salvaguarda de su cultura ancestral, incluida su lengua. No obstante, sabemos hoy que en muchos grupos indígenas el legado de la antigua palabra perduró en el corazón de quienes formaban parte de ellos. Realidad admirable es que tan largo y aparente silencio no imposibilitara un ulterior renacer [3].

En años recientes ha comenzado a producirse un nuevo florecimiento de la expresión indígena. Por primera vez en los tiempos modernos, miembros de distintas comunidades nativas, en algunos casos maestros normalistas, estudiantes que concurren ya a la Universidad y, en otros, personas sin profesión académica alguna, han dado origen a una nueva literatura que se conoce hoy como la «Nueva Palabra». Evoca ésta a veces el mensaje de la antigua tradición y otras conlleva nuevos sentidos, voces de afirmación, también de queja y rebeldía, casi siempre con tonos de esperanza.

Un universo de culturas: raíz de la palabra indígena

Expresión de pueblos dueños de larga historia son estas literaturas. En ese pasado, en el que floreció un universo de culturas, con momentos de grandeza y de decadencia, se hallan la raíz y la fuente primordial de la palabra indígena.

[3] Véase F. Horcasitas, «La narrativa oral náhuatl (1920-1975)», *Estudios de Cultura Náhuatl,* Universidad Nacional, México, 1978, v. 13, pp. 177-209.

En contraste con el Paleolítico del Viejo Mundo que duró cientos de miles de años, la presencia del hombre en América data probablemente de cerca de treinta mil años. En lo que hoy es México, los más antiguos vestigios humanos descubiertos, los del célebre hombre de Tepexpan —a unos treinta kilómetros al noreste de la capital—, nos fuerzan a dar un salto hasta situarnos cerca del noveno milenio antes de Cristo.

Gracias a investigaciones, como las efectuadas en la Cueva de Cozcatlán, en el actual estado de Puebla, algo sabemos de los principios de la agricultura en esta región del Nuevo Mundo. Por lo menos desde mediados del quinto milenio a.C., se inició la domesticación de las plantas que para siempre habrían de formar parte de la dieta básica de los mexicanos: el maíz, el frijol, la calabaza y el chile. Comparando el proceso que entonces se desencadenó, al descubrirse las primeras formas de cultivo, con la serie de creaciones que progresivamente tipifican al Neolítico en el Viejo Mundo, encontramos diferencias radicales.

Es cierto que también la cestería, la agricultura, la cerámica, los tejidos y otras técnicas comenzaron a ser descubrimiento de las comunidades más o menos estables en tierras mexicanas. Pero en cambio, en el México precolombino jamás llegó a emplearse con fines utilitarios la rueda. Sin ella se desarrolló la alfarería y, en vez de molinos, tan sólo se disponía de piedras inclinadas, los *metates,* para transformar en masa las semillas. A diferencia del Viejo Mundo, no hubo más telares que los fijados a la cintura de los tejedores. Pocos son los animales que alcanzó a domesticar el hombre prehispánico, por una razón bien sencilla: la ausencia en esta porción del mundo de aquellas bestias que, como los bovinos, lanares y equinos, tanto habían favorecido el desarrollo cultural en otras latitudes. Para labrar la tierra no hubo instrumentos como el arado, sino sólo la *coa,* el trozo de madera aguzado y endurecido al fuego. En sentido estricto, las etapas del hierro y del bronce nunca hicieron su aparición en América.

Todo esto es negativo. Pero de ello se deriva una gran paradoja. Contradiciendo a quienes por estas limitaciones quisieron aplicar a las culturas del México antiguo el calificativo de estancadas en un incipiente Neolítico, la investigación nos muestra que estos pueblos, con evolución peculiarísima, alcanzaron creaciones que parecen inverosímiles. Tardíamente, si se compara con las altas culturas del Viejo Mun-

do que florecieron desde el cuarto milenio a.C., el hombre del México antiguo, sólo unos quince siglos antes de la era cristiana, comenzó a edificar sus primeros centros ceremoniales, inicio de su evolución proto-urbana.

En las costas del golfo de México, en los límites de lo que hoy son los Estados de Veracruz y Tabasco, hacia 1500 a.C. comenzó a florecer la que se ha llamado cultura madre mesoamericana. No sólo surgieron allí algunos de los primeros centros ceremoniales, sino también formas sorprendentes de arte, sobre todo en la cerámica y en la escultura. Probablemente existieron uno o varios focos principales que, por vía del comercio, posibles conquistas o meros contactos culturales, empezaron a difundir sus creaciones e influencia en el ámbito de los pueblos vecinos.

Así nació la que hoy se conoce como alta cultura de los olmecas, la gente de la «región del hule» o caucho [4]. Los grandes centros olmecas mejor conocidos son los hoy llamados de La Venta, Tres Zapotes y San Lorenzo. En ellos se edificaron templos y palacios y se tallaron grandes monumentos y efigies en piedra. También allí aparecen los primeros vestigios de una escritura jeroglífica y de cómputos calendáricos.

En otra región influida por los olmecas, Monte Albán, Oaxaca, en las estelas del grupo conocido como «Los Danzantes» hay inscripciones que ahora se reconocen como las más antiguas del México precolombino. Son el testimonio de una temprana invención de la escritura, anterior en varios siglos a la era cristiana, como es el caso de los glifos en Monte Albán I, que datan de 600 a.C. aproximadamente.

En tiempos muy posteriores, cerca de dos mil años después, aunque parezca increíble, los aztecas o mexicas preservaron el recuerdo de la existencia de muy antiguos testimonios escritos en libros o códices. En un texto en lengua náhuatl, que habla de los orígenes mexicas, se señalan las costas del golfo de México como el lugar donde por primera vez hubo grupos de sabios, custodios de la tradición y poseedores de libros de pinturas. Transcribiré a continuación algunos párrafos

[4] Sobre los olmecas véanse M. D. Coe, *America's First Civilization,* Nueva York, 1968, e I. Bernal, *Los Olmecas,* Editorial Porrúa, México, 1968.

traducidos del texto que refiere esto. Provienen del llamado *Códice Matritense*:

En un cierto tiempo
que ya nadie puede contar,
del que ya nadie puede ahora acordarse...
quienes aquí vinieron a sembrar
a los abuelos, a las abuelas...,
por el agua en sus barcas vinieron en muchos grupos,
y allá arribaron a la orilla del agua,
a la costa del norte,
y allí donde fueron quedando sus barcas,
se llama Panutla...
En seguida siguieron la orilla del agua,
iban buscando los montes,
algunos los montes blancos,
y los montes que humean...
Sus sacerdotes los guiaban,
y les iba mostrando el camino su dios.
Después vinieron,
allí llegaron,
al lugar que se llama Tamoanchan,
que quiere decir «nosotros buscamos muestra casa»...
Y allí en Tamoanchan
estaban los sabedores de cosas,
los llamados poseedores de libros de pinturas,
los dueños de la tinta negra y roja.
Pero no permanecieron largo tiempo.
Los sabios se fueron después,
entraron en sus barcas
y se llevaron la tinta negra y roja
los libros y las pinturas
y la música de las flautas [5].

La recordación mexica de esos sabios que, con sus libros, estuvieron en la región de las costas que ven al oriente, es decir, hacia el

[5] *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia,* textos recogidos por fray Bernardino de Sahagún, fol. 180 v.

golfo de México, evoca luego un redescubrimiento de la antigua sabiduría gracias a algunos de los que allí quedaron:

> Entonces encontraron
> la cuenta de los días y los destinos,
> los anales y la cuenta de los años,
> el libro de los sueños...

Y precisando en qué época pensaban que había ocurrido todo eso, añaden:

> Lo ordenaron, como se ha guardado
> y como se ha seguido
> el tiempo que duró
> el señorío de los toltecas,
> el señorío de los tepanecas,
> el señorío de los mexicas,
> y todos los señoríos chichimecas... [6].

Al hablar del «señorío de los toltecas», la alusión puede entenderse respecto de los fundadores de Tula hacia el siglo IX d.C., o en relación con los de Teotihuacán, la más antigua de las Tulas o metrópolis, erigida a comienzos de la era cristiana. El mismo texto esclarece más abajo la duda. Se afirma en él que algunos de los que habían redescubierto la escritura y el calendario marcharon «siguiendo los montes que humean», en tanto que otros subieron al altiplano y allí fundaron Teotihuacán:

> En seguida se pusieron en movimiento,
> todos se pusieron en marcha
> los niños, los ancianos,
> las mujercitas, las ancianas.
> Muy lentamente,
> muy despacio se fueron,
> allí llegaron a Teotihuacán.
> Allí se dieron las órdenes,
> se estableció el señorío.

[6] *Ibid.*, fol. 191 v.-192 r.

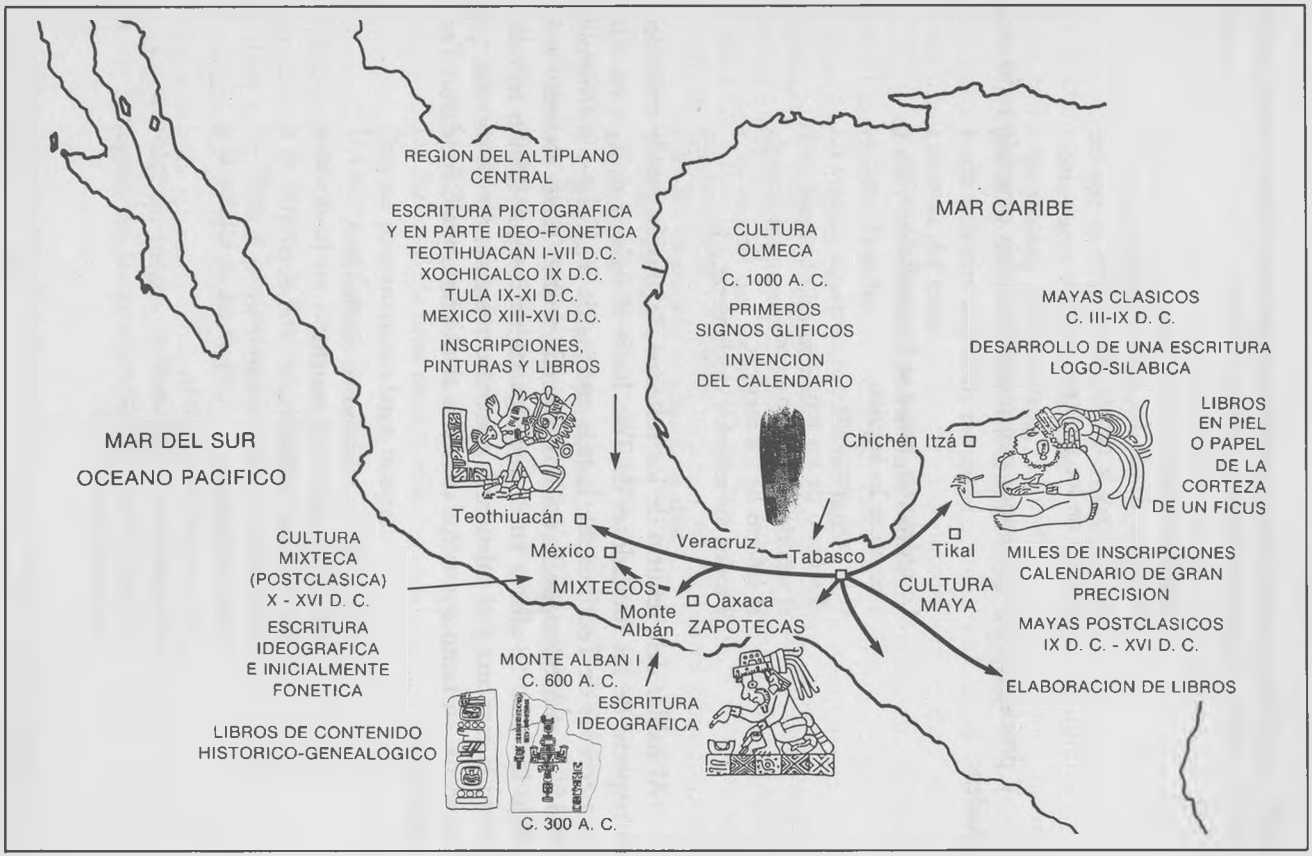


Figura 2. Desarrollo de la escritura en el México prehispánico, 1000 a.C.-1521 d.C.

Los que se hicieron señores
fueron los sabios,
los dueños de la tradición...
Luego construyeron pirámides
al Sol y a la Luna... [7].

Aunque a algunos podrá parecer inverosímil que los mexicas tuvieran conciencia histórica de aconteceres tan alejados de ellos en el tiempo, la secuencia que registra el texto citado no deja lugar a dudas. Por otra parte, es patente en las inscripciones mayas y en el contenido de los códices prehispánicos mixtecos el interés que prevalecía en el mundo mesoamericano por mantener el recuerdo del pasado.

En el caso de los códices mixtecos, en ellos se consignan hechos que se remontan hasta el siglo VII d.C. En las estelas mayas queda el registro del nacimiento, entronización, victorias y muerte de no pocos gobernantes, algunos de los cuales ejercieron el poder durante los primeros siglos de la era cristiana. Es casi seguro que, gracias a sus códices de contenido histórico, los mexicas podían recordar, como de hecho hicieron, la secuencia histórica que abarca a toltecas, teotihuacanos y a los habitantes de las costas del golfo de México.

Esos misteriosos antiguos pobladores de las costas del golfo, los llamados olmecas, descritos como sabios, dueños de libros, habrían de difundir luego su cultura por distintas regiones del territorio que hoy es México.

El esplendor clásico (siglos I a IX d.C.)

A principios de la era cristiana, mientras en Roma se consolidaba el Imperio y el cristianismo empezaba a extenderse por el mundo mediterráneo, en México comenzaban a surgir los que con razón podrían llamarse también otros imperios. En las selvas centroamericanas se echaban los fundamentos de las que llegarían a ser las ciudades sagradas de los mayas en Tikal, Uaxactún, Yaxchilán, Copán y Palenque [8].

[7] *Ibid.*, fol. 195 r.

[8] Véase J. E. S. Thompson, *Maya History and Religion*, University of Oklahoma Press, Norman, 1972.

Fue entonces cuando en la región central de México, a unos cuarenta kilómetros al norte de la actual capital, se comenzaba a edificar la gran metrópoli de los dioses, Teotihuacán, que con sus pirámides, sus palacios, esculturas y pinturas llegaría a ser paradigma e inspiración de las ulteriores creaciones de los demás pueblos que habrían de venir.

La ruina del Imperio Romano coincide en el tiempo con el esplendor clásico de las ciudades del mundo maya y de Teotihuacán, con sus incontables palacios cubiertos de inscripciones y frescos. Muchas de esas mismas inscripciones y representaciones de dioses habrán de encontrarse más tarde en los libros de pinturas y en el arte de los mexicas contemporáneos de la conquista [9].

Hacia los siglos IV y V, especialmente en el mundo maya, las inscripciones redactadas con una escritura en parte ideográfica y en parte fonética se vuelven en extremo abundantes. Son testimonios de que esos pueblos poseyeron un hondo sentido de la historia y del tiempo, como lo prueba su calendario, una diezmilésima más cercano al año astronómico que nuestro calendario actual.

A su vez, el arte de los mayas no sólo sobresale entre las grandes creaciones del México antiguo, sino que se considera hoy como extraordinaria aportación al legado universal. Ya la UNESCO ha incluido en la «Lista del Patrimonio Cultural de la Humanidad» a los centros clásicos mayas de Tikal, Copán, Palenque y Chichén-Itzá. También la «Ciudad de los dioses», Teotihuacán, forma parte de este patrimonio.

La cultura clásica floreció asimismo en la región de Oaxaca, al sureste del altiplano central. En el antiguo centro conocido hoy como Monte Albán, donde se conservan las inscripciones más antiguas del Nuevo Mundo, los zapotecas edificaron suntuosos templos y palacios. La existencia de formas más complejas de escritura muestra que, como en el caso de los mayas, también los zapotecas, inspirados en la aportación original de la cultura olmeca, continuaron perfeccionando ese arte de representar conceptos valiéndose de signos glíficos y otras figuras.

[9] Sobre Teotihuacán véase R. Millon, «Teotihuacan, City, State, Civilization», en *Handbook of Middle American Indians*, Suplement I, Texas University Press, Austin, 1981, pp. 198-243.

Por razones en gran parte desconocidas, entre los siglos VII y IX, los grandes centros rituales de Teotihuacán y del mundo maya comenzaron a decaer y fueron al fin abandonados. Algunos estudiosos lo han atribuido a la llegada de nuevas tribus procedentes del norte que, como en el caso de los bárbaros de origen germánico, constituyeron la gran amenaza de los creadores de cultura ya establecidos. Así, mientras en Europa hacia el siglo IX d.C. se consolidan el feudalismo y posteriormente los nuevos reinos, dentro de una cultura que llamaríamos mestiza, resultado de los elementos grecorromanos y bárbaros, en la región central de México nace también un nuevo Estado, mestizo, influido culturalmente por la civilización teotihuacana. Se trata del llamado «imperio tolteca», integrado por gentes venidas del norte que hablan ya sin género de duda la misma lengua náhuatl que varios siglos más tarde sería el idioma de los mexicas.

Los toltecas (siglos IX-XII d.C.)

Antes de que los toltecas dieran comienzo al período de su señorío, florecieron, en etapa de transición, otros centros, como Xochicalco, «Casa de flores», en el actual estado de Morelos. Allí, según muestran los glifos esculpidos en la pirámide de la Serpiente Emplumada, hubo un encuentro de culturas, es decir, contactos entre sabios y sacerdotes del altiplano central, del área de Oaxaca y del mundo maya. Otro foco cultural de transición fue el de Cacaxtla, «Lugar de angarillas o parihuelas», en territorio tlaxcalteca. Sus espléndidas pinturas murales dejan entrever algo de su máximo florecer.

Algún tiempo después surgió el centro ceremonial de Tula. En él perdurarían instituciones e ideas religiosas, como el culto a Quetzalcóatl, derivadas de Teotihuacán. Sólo que en Tula se dejaron sentir además otras influencias. El espíritu guerrero de los nómadas del norte empezó a manifestarse. Basta con recordar las colosales figuras de piedra que representan guerreros, algunas de las cuales aún se conservan en Tula. Cronistas y textos indígenas designan a los moradores de esta ciudad con el nombre de toltecas, es decir, habitantes de una metrópoli. En su gran mayoría habían llegado de las llanuras del norte, guiados por su jefe Mixcóatl.

Los toltecas, según el testimonio de los textos, eran grandes artífices, constructores de palacios, pintores y escultores «que ponían su corazón endiosado en sus obras» *(tlayoltehuiani)*, alfareros extraordinarios que «enseñaban a mentir al barro», haciendo toda clase de figurillas, rostros y muñecos. Pero especialmente se atribuye a ellos el culto del dios Quetzalcóatl, divinidad única, amante de la paz, que condenaba los sacrificios humanos y atraía a sus seguidores a una vida de perfección moral. Decir *tolteca* en el mundo náhuatl de tiempos posteriores (mexicas, tezcocanos, tlaxcaltecas...) implicaba en resumen la atribución de toda suerte de perfecciones intelectuales y materiales.

El siguiente texto ofrece una visión de conjunto de lo que eran para los mexicas los creadores de Tula-Xicocotitlan:

Muchas casas había en Tula,
allí enterraron muchas cosas los toltecas.
Pero no sólo esto se ve allí,
como huella de los toltecas,
también sus pirámides, sus montículos,
allí donde se dice Tula-Xicocotitlan.
Por todas partes están a la vista,
por todas partes se ven restos de vasijas de barro,
de sus tazones, sus figuras,
sus muñecos, sus figurillas,
sus brazaletes,
por todas partes están sus vestigios,
en verdad allí estuvieron viviendo juntos los toltecas.
Los toltecas eran gente experimentada
se dice que eran artistas de las plumas,
del arte de pegarlas.
De antiguo lo guardaban,
era en verdad invención de ellos,
el arte de los mosaicos de plumas.
Por eso de antiguo se les encomendaban
los escudos, las insignias, las bandas cruzadas
que se decían *apanecáyotl.*
Esto era su herencia,
gracias a la cual se otorgaban las insignias.
Las hacían maravillosas,
pegaban las plumas,
los artistas sabían colocarlas,

en verdad ponían en ellas su corazón endiosado.
Lo que hacían era maravilloso, precioso,
digno de aprecio [10].

En estrecha relación con el culto de la antigua divinidad suprema, Quetzalcóatl, se sabe que entre estos toltecas hubo un sacerdote de nombre también Quetzalcóatl que se empeñaba en mantener en su pureza el ritual tradicional. Los textos abundan en descripciones de los palacios de este gran sacerdote, sus creaciones y su forma de vida, consagrada a la meditación y al culto. En particular se atribuye al sacerdote Quetzalcóatl la formulación de toda una doctrina teológica acerca de *Ometéotl*, el supremo Dios dual. Identificando al dios Quetzalcóatl, como un título que evocaba la sabiduría del Dios dual, el sacerdote del mismo nombre señalaba cómo había que propiciar a esa suprema deidad que vivía en *Omeyocan*, el lugar de la Dualidad, por encima de los nueve travesaños que consta el cielo. El gran sacerdote tuvo que luchar muchas veces contra quienes se empeñaban en introducir otros ritos, particularmente el de los sacrificios humanos. Las discordias internas provocadas por quienes estaban empeñados en alterar la antigua religión del dios Quetzalcóatl iban a tener por resultado la ruina de Tula hacia mediados del siglo XI d.C.

El sacerdote Quetzalcóatl, que nunca quiso aceptar los sacrificios humanos, acosado por sus enemigos, después de una larga serie de adversidades —auténtico drama religioso—, tuvo al fin que marcharse. Sus seguidores, los toltecas, que habían aceptado el culto y la tradición antigua, acompañaron en su huida a Quetzalcóatl.

Quedó así tan sólo el recuerdo de Quetzalcóatl, que se había marchado por el oriente a *Tlapalan*, «la Tierra del color rojo», y la esperanza firme de que algún día habría de regresar para salvar a su pueblo e iniciar tiempos mejores. Los toltecas, seguidores de Quetzalcóatl, se habían dispersado por el Valle de México. Algunos llegaron a Cholula en el valle de Puebla y aun a sitios sumamente lejanos, como Chichén-Itzá en Yucatán. La influencia tolteca entre los mayas yucatecos y los de otras regiones como Chiapas y Guatemala propició su último florecimiento anterior ya a la invasión de «los hombres de Castilla».

[10] *Códice Matritense..., op. cit.*, fol. 196 r.

En el Valle de México, desde mediados del siglo XII d.C., aparecieron a su vez nuevos centros que iban a convertirse también en focos de cultura. Mezclándose probablemente con grupos nómadas venidos del norte, algunos de idioma náhuatl y otros tal vez otomíes, dieron principio a ciudades como Coatlinchan y Tezcoco, en las orillas del lago que allí se extendía. Asimismo prosperaron entonces poblaciones más antiguas, creadas desde tiempos arcaicos y teotihuacanos: Azcapotzalco, Culhuacán, Chalco y Xochimilco, entre otras. Bellamente se afirma en el texto indígena que esas ciudades comenzaban su vida al resonar en ellas la música:

> Se estableció el canto,
> se fijaron los tambores,
> se dice que así
> principiaban las ciudades:
> existía en ellas la música [11].

Se inició entonces en el Valle de México una nueva etapa cultural que podría compararse con el casi contemporáneo primer renacimiento italiano, cuando florecían numerosas ciudades-estados convertidas en nuevos focos de cultura.

Tal era el escenario político del Valle de México, cuando, a mediados del siglo XIII, hizo su aparición un último grupo nómada, venido también del norte: los aztecas o mexicas, de igual lengua que los moradores del valle, sin otra posesión que su fuerza de voluntad indomeñable que, en menos de tres siglos, iba a convertirlos en los señores supremos del México Antiguo.

Llegada de los mexicas a la región de los lagos

Son muchas las fuentes indígenas que tratan de la peregrinación y padecimientos de los mexicas antes de llegar al Valle de México a mediados del siglo XIII d.C.

No fue sino hasta 1325 cuando, adentrándose en el lago, llegaron por fin al lugar donde habían de construir su gran capital: el islote de

[11] *Códice Matritense...*, *op. cit.*, fol. 176 r.

México-Tenochtitlan. Oigamos el antiguo relato náhuatl, en el que se pinta el hallazgo tantas veces buscado del águila devorando la serpiente, símbolo anhelado que mostraba que ése era el lugar de su destino:

> Llegaron entonces
> allá donde se yergue el nopal.
> Cerca de las piedras vieron con alegría
> cómo se erguía un águila sobre aquel nopal.
> Allí estaba comiendo algo,
> lo desgarraba al comer.
> Cuando el águila vio a los mexicas,
> inclinó su cabeza.
> De lejos estuvieron mirando al águila,
> su nido de variadas plumas preciosas.
> Plumas de pájaro azul,
> plumas de pájaro rojo,
> todas plumas preciosas;
> también estaban esparcidas allí
> cabezas de diversos pájaros,
> garras y huesos de pájaros [12].

Establecidos ya los mexicas en México-Tenochtitlan, algunos años después eligieron allí a su primer señor o *tlahtoani*, de nombre *Acamapichtli*. Durante su gobierno las persecuciones continuaron. Procedían esta vez de los tepanecas de Azcapotzalco, en cuyos límites quedaba comprendido el islote de México-Tenochtitlan.

El período de máximo florecimiento mexica

Varios supremos gobernantes sucedieron a Acamapichtli en México-Tenochtitlan todavía en calidad de tributarios de los dueños del islote, los tepanecas de Azcapotzalco. Tal situación perduró hasta 1428 cuando los mexicas, aliados con otros señoríos, se pusieron en pie de lucha contra Azcapotzalco. La victoria coronó sus esfuerzos.

[12] F. Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicáyotl*, Universidad Nacional, México, 1975, p. 66.

A partir de ese momento, los mexicas dieron principio a su etapa dominadora. Y de nuevo, en menos de un siglo, extendieron sus dominios desde las costas del golfo hasta el Pacífico, llegando, al sur, hasta apartadas regiones de Guatemala. El móvil de su acción fue lo que hoy día podría llamarse hondo misticismo guerrero, derivado de su concepción del mundo y de la divinidad.

Su ciudad se enriqueció. En pocos años llegó a ser una metrópoli más rica y poderosa que la antigua Tula de los toltecas. Sus templos, jardines, palacios y mercados habrían de dejar estupefactos a los conquistadores españoles que iban a contemplarla por primera vez en noviembre de 1519. En México-Tenochtitlan existían escuelas, llamadas *techpulcalli*, para todos los niños y jóvenes, y otras, los *calmécac*, donde se formaban los sacerdotes, los futuros gobernantes, los jueces, sabios y maestros. En los *calmécac* y en los templos y palacios existían las *amoxcalli* o casas de libros. Allí se inscribían, pintaban y conservaban los códices que, a su vez, constituían el apoyo de la educación y de la memorización de los cantos, plegarias, relatos y discursos.

Coincidiendo con ese período de expansión y florecimiento cultural de los mexicas, en el Viejo Mundo, desde 1416, empezaban a tener lugar los primeros viajes de exploración. Entre ese año y 1432 los portugueses colonizaron las islas de Madeira y las Azores, primer paso que llevaría al encuentro con el nuevo continente. Durante los años siguientes otros navegantes desde puertos lusitanos llegaron a atravesar la línea ecuatorial en las costas de África, hacia 1470. En 1487 el célebre Bartolomé Díaz llegaba al cabo de Buena Esperanza, tan sólo unos cuantos años antes de que Cristóbal Colón fuera a toparse con el Nuevo Mundo.

De este modo la nación mexica, que ensanchaba sus dominios y difundía la antigua cultura, iba a encontrarse precisamente frente a frente con otro movimiento expansionista mucho más poderoso, por poseer armas y técnicas de destrucción que deben calificarse de más eficientes. Ese encuentro, iniciado, por lo que a los mexicas se refiere, en 1519, iba a ser interpretado al principio de formas bien distintas. Los mexicas creyeron que los forasteros llegados por las costas del golfo eran Quetzalcóatl y los dioses que por fin regresaban. Los españoles, para los que resultaba difícil valorar la antigua cultura precolombina, tuvieron por bárbaros a los mexicas y vieron en ellos la posibilidad de adueñarse de sus riquezas. Imponiéndoles nuevas for-

Figura 3. Escribanos indígenas: *Tlahcuilo* en náhuatl, *ah ts'ib* en maya. (Arriba, de izquierda a derecha): escribano-pintor maya en un vaso del período clásico tardío, hacia el siglo VIII d.C.; representación de *Cipactonal,* inventor de la escritura, bajorrelieve en una roca, Coatlán, Morelos, siglo XIV d.C. (En medio): mujer *tlahcuilo (Códice Telleriano-Remense,* hacia 1550). (Abajo, de izquierda a derecha): escribano-pintor nahua en el *Códice Mendoza* hacia 1540; escribano-pintor mixteco en el *Códice Vindobonense,* siglo XIV d.C.

mas de vida, tratarían de hacerles súbditos del monarca español y a la vez conversos al cristianismo.

Ese encuentro, del que dejaron vivo testimonio los conquistadores y los vencidos, significa en realidad no sólo el choque de dos movimientos expansionistas, sino la confrontación de dos culturas y de dos maneras de entender la existencia. Por una parte, la mentalidad de los españoles que, recién terminadas las guerras de reconquista contra los árabes, se habían convertido de pronto en la potencia más poderosa de Europa. Por otra, el estado mexica que llegaba entonces a su clímax, como lo evidenciaba, entre otras cosas, su extraordinaria metrópoli y sus vigorosas estructuras religiosa, social, económica y política.

Tal era el universo de cultura en el que floreció y fue preservada la antigua expresión de la palabra indígena. La invasión perpetrada por «los hombres de Castilla» puso en grave riesgo de desaparición la totalidad de los testimonios nativos en los códices y monumentos. A la tenacidad de los sabios indígenas supervivientes y al sentido humanista de algunos frailes debemos el haber rescatado una parte considerable del antiguo legado. Éste —al igual que cuanto siguió produciéndose en las antiguas lenguas vernáculas durante los siglos de la Colonia y del México independiente— es la raíz y la fuente de un moderno renacer literario indígena en la época actual.

Para valorar qué significación se concede hoy, en México y fuera de él, al gran conjunto de estas literaturas, será de interés confrontar su existencia con lo que es el ámbito de la cultura predominante en México.

Las literaturas indígenas: su estudio y revaloración contemporáneos

México es hoy el país con mayor número de hablantes de español en el mundo, más del doble de quienes lo tienen como lengua materna en la Península Ibérica. En contraste, sólo aproximadamente el doce por ciento de la población mexicana mantiene vivas cerca de cincuenta lenguas nativas. La mayor parte de lo que hoy se escribe y publica en México aparece en español. Hasta hace unos años, el estudio de la literatura mexicana se iniciaba con las *Cartas de Relación* de Hernán Cortés y otros textos referentes a la conquista y a la evangelización de la

Nueva España. Y a partir de ahí se continuaba, atendiendo con preferencia a algunas producciones que han llegado a dar resonancia universal a México. Entre éstas sobresalen las del dramaturgo Hernando Ruiz de Alarcón, las creaciones poéticas de Sor Juana Inés de la Cruz y, dando un salto a los tiempos modernos, las obras de Alfonso Reyes, las novelas de Juan Rulfo y Carlos Fuentes, y en poesía y prosa, las producciones de Octavio Paz. Empobrecidas y marginadas hasta el extremo las comunidades indígenas, agredidas en sus identidades y lenguas, es evidente que difícilmente podía pensarse que perduraran y mucho menos se produjeran en ellas composiciones de cualquier género que merecieran el calificativo de literarias. Y, sin embargo, como se mostrará en el presente libro, lo inesperado o tenido ya como imposible ocurrió.

Cuando, a partir de la Revolución de 1910, se emprendieron trabajos etnológicos y lingüísticos, hubo grandes sorpresas. En casi todas las comunidades, por no decir sin excepción alguna, donde se realizaron tales trabajos, afloraron recuerdos, cantos, poemas y relatos de una tradición que, a pesar de la pobreza y marginación, se había preservado viva en el corazón.

Algunos años más tarde, otros investigadores darían un auge tampoco esperado al estudio de los textos de la antigua palabra, sobre todo en náhuatl, quiché y maya yucateco. Es cierto que desde fines del siglo XIX había habido estudiosos, sobre todo en México, los Estados Unidos, Alemania y Francia, en quienes había brotado ya tal género de interés. Bastará con recordar los nombres de los mexicanos Manuel Orozco y Berra y Francisco del Paso y Troncoso, del norteamericano Daniel Brinton, de los franceses Remi Siméon y Charles Brasseur de Bourbourg y, entre los alemanes, los de Eduard Seler y Konrad Preuss.

Sin embargo, el renacer de estos estudios sobre el legado literario de la tradición prehispánica en México, con un enfoque plenamente humanista, se inició años después de consumada la Revolución.

En el caso de la antigua literatura náhuatl deben mencionarse las aportaciones de Ángel M.ª Garibay K., promotor de estos estudios con su *opus magnum, Historia de la literatura náhuatl,* en dos volúmenes, aparecida en México en 1953-1954. En el ámbito de las producciones mayas de Yucatán corresponde a Alfredo Barrera Vásquez un rango semejante, a partir de su obra titulada *El libro de los libros de Chilam Balam* (México, 1948). Respecto de los testimonios histórico-literarios en

maya-quiché, debe recordarse a Adrián Recinos, que dispuso nueva traducción del *Popol Vuh* (México, 1946) y sacó a luz diversas crónicas indígenas de Guatemala. Finalmente, en lo que concierne a los testimonios debidos a los mixtecas de Oaxaca, ha sido Alfonso Caso quien consagró su vida al estudio de varios códices prehispánicos y a otros producidos en la temprana etapa colonial.

A partir de las aportaciones de estos investigadores, otros, cada vez más numerosos, prosiguen sacando a luz creaciones literarias indígenas, algunas antes no sospechadas. Y también a partir de esos trabajos con nuevo enfoque humanista, es hoy una realidad la difusión mucho más amplia de algunas de esas producciones de la tradición indígena, varias de las cuales se traducen a diversos idiomas europeos, así como al japonés y al hebreo. En el caso de México, puede añadirse que ya en los cursos de la escuela primaria se incluye un inicial acercamiento a algunas composiciones debidas a mayas, nahuas y a otros pueblos nativos.

Además de niños y jóvenes, otros muchos pueden disfrutar hoy, al menos en traducción, de no pocas muestras de las literaturas indígenas. Ello es relativamente fácil debido a la creciente elaboración y publicación de obras, unas de investigación en las fuentes primarias y otras de vulgarización, en las que el tema es uno u otro aspecto del gran legado de la palabra nativa. Esto explica el hecho de que varios de los más distinguidos poetas o maestros en el arte de la narrativa, en México, Guatemala y otras naciones, hayan encontrado inspiración en el caudal de la expresión indígena. Ejemplos de ello son el guatemalteco Miguel Ángel Asturias y los mexicanos Juan Rulfo, Rubén Bonifaz Nuño, Carlos Fuentes y Octavio Paz. En sus obras se percibe a veces un aliento de «la antigua palabra». Ésta ha contribuido así a nuevas formas de florecer literario.

Sin exageración puede afirmarse que no pocas expresiones de la palabra indígena son ya objeto de interés y aprecio no sólo en México sino en otros muchos lugares del mundo. Las mejores pruebas las tenemos en las traducciones y en los estudios literarios que se hacen de textos nahuas, mayas, quichés y otros. Asimismo cabe recordar que en los Estados Unidos y en varios países europeos se estudian hoy algunos de los idiomas en los que tales literaturas han florecido. Éstas comienzan a ser tenidas ya como una parte del legado universal de la cultura.

Lo que abarca este libro

La atención se concentra aquí fundamentalmente en las creaciones literarias de la tradición prehispánica. Integran éstas un conjunto muy grande de obras que han llegado hasta nosotros de variadas formas.

En los dos primeros capítulos nos fijaremos en las expresiones del pensamiento y la palabra prehispánicas que son dadas a conocer gracias a la arqueología, lo cual ofrece testimonios de inscripciones e imágenes en múltiples monumentos y en diversos objetos, de modo especial en los libros o códices indígenas. A pesar de que mucho se perdió a partir de la conquista española, y no obstante oscuridades no superadas aún por las investigaciones, alcanzamos a percibir algo de lo que fue la belleza y el hondo significado en la expresión de los mesoamericanos.

Imágenes en pinturas y bajorrelieves, en estrecha relación con los símbolos e inscripciones, son el medio que permite acercanos a lo que pensó y sintió el hombre indígena acerca de su propia existencia, el mundo en que vivía y los misterios de la divinidad y el más allá. Lo que, con imágenes y glifos, se nos torna así presente es también piedra de toque en el análisis y valoración de los textos que —después de la conquista— se rescataron transcritos en lengua indígena valiéndose ya del alfabeto adaptado para representar los correspondientes fonemas.

A lo que fue ese proceso de rescates dirigiremos la atención en los capítulos siguientes. Muchos son los testimonios de la palabra indígena en náhuatl, maya y otras lenguas que han llegado hasta nosotros. Integran éstos otro conjunto documental abierto a nuestro disfrute literario pero también a la requerida valoración crítica. La cuestión será precisar si en esas expresiones que se presentan como de la antigua palabra hay o no, o hasta qué grado, infiltraciones o contaminaciones del pensamiento y la cultura europeo-cristianos. El capítulo tercero versa sobre la perduración y el rescate llevados a cabo fundamentalmente por los mismos indígenas sobrevivientes. Ellos elaboraron nuevos libros o códices y pusieron por escrito en sus lenguas diversos relatos, en su mayor parte de contenido histórico.

Los tres capítulos siguientes son presentación y valoración de los distintos géneros de obras de la tradición prehispánica cuyo paso a la

escritura alfabética se llevó a cabo a instancias de algunos frailes misioneros, con la colaboración de indígenas. Tres son los grandes conjuntos de textos que aquí vamos a considerar con un doble enfoque, crítico y a la vez de apreciación literaria.

El primer conjunto es el de los *huehuehtlahtolli*, testimonios de la antigua palabra acerca de la sabiduría que debe guiar al hombre en las diversas circunstancias de su vida. A él se dedica el capítulo cuarto.

El universo de la fiesta, en el que convergen himnos sagrados, cantares y poemas a lo largo de las celebraciones del calendario ritual, integra el segundo gran tema. Numerosas y variadas composiciones en náhuatl, maya quiché y otras lenguas se recogen en el capítulo quinto.

Mostrar algo de lo que nos dicen diversos testimonios sobre antiguos forjadores de cantos de nombre conocido es el propósito del capítulo sexto. En él se presentan las figuras y obras de tres de los más distinguidos maestros de la palabra, autores de composiciones que sobresalen entre las más bellas de estas literaturas.

Los testimonios prehispánicos en sí mismos, como se conservan hoy, y las numerosas composiciones rescatadas por indígenas en forma independiente o en colaboración con frailes humanistas, entre ellos Bernardino de Sahagún, son en suma cuanto integra el rico legado de las literaturas del México antiguo. A lo que fue más tarde el destino de la palabra indígena, en tiempos de la dominación de los hombres de Castilla y luego en el México independiente, tan sólo se hará aquí un apuntamiento.

El tema es mucho más grande y complejo de lo que a simple vista pudiera parecer. Si, por una parte, hubo imposición de formas de pensar, creer y vivir, por otra, los supervivientes de quienes crearon las antiguas culturas se resistieron a existir privados de cuanto les confería identidad y raíz.

Así dijo un poeta de los tiempos prehispánicos: «no acabarán mis cantos, no acabarán mis flores...». La expresión del corazón perduró en las comunidades donde se siguieron hablando las lenguas ancestrales. De las formas como ocurrió y de algunas muestras de esa expresión en siglos de sometimiento, se hace aquí sumaria recordación. El tema, para ser abarcado adecuadamente, exigiría otro libro como éste.

Nuestro apuntamiento confirma que, a pesar del trauma de la conquista y de la marginación hasta hoy no superada, no ha sido la

muerte el destino de la palabra indígena. Como veremos aduciendo unos pocos ejemplos, aflora una «Nueva Palabra». Tiene tonos y matices diferentes, pero escuchándola, se percibe un aliento de vida, inspiración inconfundible del alma indígena. Nuestro libro se concentra en el antiguo legado pero ofrece un atisbo de esa otra expresión de pueblos que se yerguen y pronuncian hoy palabras de esperanza.

I

LOS MÁS ANTIGUOS TESTIMONIOS, SIGLOS VIII a.C.-X d.C.

Enumerar y describir la gran suma de testimonios de las literaturas indígenas de México sería hacer inventario de un mundo de cultura. De formas muy variadas se nos presentan estos testimonios. Si bien hoy conocemos no pocos de ellos transcritos con el alfabeto, sabemos que en su origen se expresaron por otros medios. Aún sin haberse comunicado con letras, *literas*, hubo ya desde entonces creaciones literarias. Concuerda esto con lo expresado por el *Diccionario* de la Academia que ofrece como primera acepción del vocablo *literatura* la de «arte bello que emplea como instrumento la palabra».

Los conceptos y las palabras que integran el ser de las literaturas indígenas de México son evocados de varias formas. Como resumen, puede decirse que han llegado a nosotros a través de monumentos y diversos objetos con inscripciones, en libros con pinturas y caracteres glíficos, en tradiciones orales recogidas en distintos tiempos y formas y, finalmente, en textos escritos con el alfabeto latino adaptado al correspondiente idioma nativo. El elenco descriptivo de cuanto abarca cada uno de esos géneros de testimonios exigiría muy amplio espacio, probablemente varios volúmenes. Y si me limitara a ofrecer sucinta información sobre el origen, localización y contenido de cada testimonio, el elenco resultaría no sólo tedioso sino desafortunado como inicio de una obra que busca valorar la significación y belleza de un gran conjunto de creaciones literarias.

Seguiré, por ello, un camino diferente. Atenderé siempre a la secuencia histórica ya que, en función de la misma, podrán comprenderse las influencias estilísticas, y en general culturales, que sucesivamente recibieron las distintas creaciones de la palabra y otras manifestaciones

estrechamente relacionadas con ella. Haré esto situándolas en sus correspondientes contextos geográficos, lingüísticos e históricos. Más que distinguir entre fuentes o testimonios portadores de esas creaciones y las producciones mismas, atenderé a ambas al describir su origen y valorar su significación. En modo alguno pretendo un acercamiento exhaustivo. Lo más sobresaliente, lo que puede tenerse como representativo, será objeto de valoración particular.

Testimonios que son piedra de toque para identificar la expresión indígena

Entre todos los géneros de fuentes que aportan el testimonio del pensamiento y la palabra indígena hay unas cuya autenticidad se sitúa más allá de cualquier duda posible. Abarcan un gran conjunto de representaciones plásticas en esculturas, bajorrelieves y pinturas y, de modo especial, centenares de inscripciones glíficas en monumentos, y en diversos objetos de cerámica, barro o metal, así como el contenido de los códices o libros indígenas de origen prehispánico. La problemática que puede plantearse respecto de estas producciones no se refiere a su autenticidad una vez establecida ésta, sino a su comprensión o desciframiento.

En tal sentido difieren radicalmente de otros géneros de creaciones, en particular de aquellas que nos han llegado a través de la transcripción con el alfabeto latino de lo que originalmente se comunicó por otros medios, símbolos plásticos, glifos o tradición oral. La mirada crítica podrá plantearse numerosas cuestiones en relación con el proceso de obtención y transcripción de esos testimonios. En el examen crítico tendrá suma importancia la comparación de lo expresado por la tradición oral con la simbología perceptible en diversas creaciones plásticas y en lo aportado por las inscripciones y los libros de procedencia prehispánica. Todo ello será piedra de toque para valorar el grado de autenticidad de los relatos, cantares, oraciones o discursos recopilados con el auxilio de informantes a raíz de la conquista y en tiempos posteriores.

Es verdad que, en muchos casos, es reducido lo que aportan esos testimonios glíficos e iconográficos en cuanto creación literaria. Sin embargo, la luz que proporcionan sobre la visión del mundo, creencias

y antiguas prácticas religiosas es insustituible. Pueden tenerse como complemento precioso para detectar la autenticidad de composiciones transcritas con el alfabeto a raíz de la conquista. En paralelo con cualquier evidencia interna perceptible en tales composiciones transcritas a partir del contacto europeo, los testimonios glíficos e iconográficos de comprobado origen prehispánico se presentan como marco de referencia fundamental. En ese marco sólo podrán situarse adecuadamente las composiciones que, en última instancia, proceden de la antigua tradición indígena.

No significa esto suponer que la expresión de los pueblos mesoamericanos se mantuviera idéntica a través de los siglos. Debe aceptarse, como es natural, que se produjera en ella una gama de variantes, incluso temáticas y de estilo. Lo que importa es poner de relieve la existencia de una especie de gran tejido cultural elaborado con trama, urdimbre y colores inconfundibles. Tal tejido, compuesto de múltiples hilos, es el de la civilización que floreció en el México antiguo, en la que participaron múltiples pueblos, desde el segundo milenio a.C. hasta la llegada de Cortés en 1519.

La narrativa y otras formas de expresión implícita o explícita, de las que son portadores sus monumentos, objetos de cerámica, metal o hueso, así como los libros prehispánicos, aportan testimonios del pensamiento, quehacer y sensibilidad de esos pueblos.

Entre tales testimonios hay muchos en los que pueden percibirse ya conceptuaciones e imágenes que perdurarán a través de los siglos como elementos esenciales en la visión del mundo, creencias y prácticas rituales de los habitantes indígenas de México.

Lo que aportan los más antiguos testimonios: siglos viii-i a.C.

Para mejor comprender lo que significa la existencia de testimonios que se remontan a tan considerable antigüedad y que son portadores de diversas formas de expresión del México prehispánico, será conveniente situar esta realidad en un contexto más amplio. Muy pocos casos hay en la historia de la humanidad en los que puede documentarse una larga secuencia que se desarrolla manteniendo en esencia un mismo estilo de vida y cultura. Ejemplo extraordinario lo ofrece China donde, a pesar de influencias externas, ha perdurado un estilo

de cultura autónoma a lo largo de cuatro milenios, por lo menos. Pueden citarse también los casos de Egipto y Mesopotamia, sólo que sus estilos de vida se truncaron para siempre al quedar sometidos a la hegemonía de pueblos extranjeros.

Con mutaciones innumerables, existe, sin embargo, otro perdurable estilo de vida y cultura en el que se subsumió el legado egipcio. Es el iniciado por los griegos y continuado por los romanos. En él se injertó más tarde la corriente religiosa judeocristiana y de él proviene, en última instancia, lo que se conoce como civilización occidental. Tanto ésta, como la china, en sus respectivas secuencias, han dejado testimonios que permiten conocer su historia y las expresiones de su pensamiento y sensibilidad.

Volviendo la atención a lo que hoy se conoce como Mesoamérica o ámbito cultural del México indígena encontramos, como caso único fuera del Viejo Mundo, que el estilo de vida y la civilización que allí se desarrollaron a través de los milenios prehispánicos son también documentales gracias a sus monumentos e inscripciones. Y debe añadirse que ese estilo de vida y cultura, no obstante la penetración europea, subsiste aunque con múltiples mutaciones en algunas comunidades indígenas. En ellas, como habemos de ver, afloran hoy nuevas formas de expresión que tienen sus más hondas raíces en el antiguo subsuelo prehispánico.

Según se enunció ya en la introducción, las primeras inscripciones glíficas de que se tiene noticia en Mesoamérica provienen de la etapa de extraordinario desarrollo cultural debido a los olmecas. Éstos comenzaron a introducir grandes cambios desde el segundo milenio a.C. Florecieron entonces los más antiguos centros proto-urbanos de Mesoamérica, tanto en la zona nuclear de la cultura olmeca, en los límites de los actuales estados de Veracruz y Tabasco, como en otras regiones sobre las que se fue dejando sentir su influencia. En lo tocante a las más antiguas inscripciones glíficas que aparecen acompañando diversas formas de expresiones iconográficas, lo descubierto hasta ahora es revelador.

Entre las múltiples creaciones alcanzadas por los olmecas durante el que se conoce como su período de expansión (900-300 a.C.) sobresalen grandes esculturas en piedra, como esas cabezas colosales esculpidas en basalto que tanto han llamado la atención. Hay además altares, estelas con bajorrelieves y otros muchos monumentos, todos ellos

en piedra. En especial interesan aquí algunas estelas y altares con bajorrelieves, en los que se representan diversas escenas con figuras humanas, animales, símbolos religiosos y deidades. En tales representaciones, que integran muchas veces escenas de la existencia humana y divina, surge una forma de expresión que perdurará a lo largo de la evolución cultural de Mesoamérica. Más tarde, en las estelas mayas, en las pinturas murales teotihuacanas, en las de las cámaras mortuorias de los mixtecas, en los códices o libros indígenas y en la riqueza del arte escultórico de los mexicas o aztecas, la representación de imágenes de hombres y dioses, plantas y animales, acompañadas de caracteres glíficos, seguirá siendo el medio de expresión por excelencia.

Muestras extraordinarias de los monumentos olmecas portadores de imágenes en bajorrelieve son las que se contemplan en el altar 3 de la zona arqueológica de La Venta, en el que se ven varias figuras humanas, probablemente sacerdotes, dialogando; así como la estela 2, de la que emerge una figura humana con espléndido tocado rico en símbolos, rodeada de otros seis seres que convergen hacia ella. El elenco puede alargarse grandemente y por ello me limito aquí a hacer referencia a un estudio en particular acerca de la significación iconográfica de estas creaciones del arte olmeca [1].

Importa añadir que de la misma zona de La Venta proceden otros dos monumentos en los que aparecen ya algunos signos glíficos. Uno es el monumento 19, constituido por una gran losa en la que se ve una figura humana sentada sobre una enorme serpiente. El otro es el monumento 13, que representa a un personaje en actitud de moverse. Un glifo en forma de pie —que perdurará en la escritura mesoamericana hasta los días de la conquista— indica que precisamente se dirige hacia un determinado rumbo. Otros tres glifos, bastante erosionados, ostentan, de arriba a abajo, el primero una forma ovalada, el segundo un trazo triglobado y el tercero, más claro, la cabeza de un ave con un gran pico encorvado. Aunque hoy nos resulta imposible intentar la lectura de estos glifos, podemos afirmar que en este y en otros monumentos olmecas está el arranque de lo que llegó a ser el rico sistema

[1] Existe un excelente catálogo de las creaciones olmecas en piedra, entre ellas las estelas mencionadas aquí: B. de la Fuente, *Los hombres de piedra, escultura olmeca*, Universidad Nacional, México, 1977.

Figura 4. Monumento 13 de La Venta, Tabasco. Aunque no se ha precisado hasta ahora la fecha en que fue esculpido, es indudable que pertenece a la cultura olmeca. Constituye una de las tempranas muestras en las que una imagen aparece acompañada de signos glíficos.

de transmisión prehispánica del saber. Las imágenes, acompañadas de escritura jeroglífica, iban a ser portadoras de testimonios de los creadores de altas culturas en el Nuevo Mundo a lo largo de muchos siglos.

Ya durante este mismo período de expansión olmeca el nuevo arte de expresarse por medio de imágenes y signos glíficos se difundió por otras regiones de Mesoamérica. Se han localizado objetos y monumentos con inscripciones en lugares del altiplano central de México y en Oaxaca. Elemento de suma importancia es la introducción de glifos de connotación calendárica. Esto significa, como es obvio, que, tras prolongadas observaciones astronómicas y meteorológicas, los mesoamericanos estaban en posesión de cómputos referidos al transcurso del tiempo. Se conservan varias hachas ceremoniales talladas en diversos materiales en las que se registraron los primeros «textos» glíficos del Nuevo Mundo. Una de estas hachas, trabajada en jade y conocida como «hacha de Humboldt», ha sido objeto de particular atención. Al arqueólogo Michael D. Coe debemos una lectura tentativa de la inscripción que aparece en ella:

> El hacha de Humboldt incluye varios signos jeroglíficos y otros símbolos dispuestos en lo que parece un texto. En la parte superior hay tres figuras que representan otras tantas gotas. Inmediatamente debajo de ellas se ve un trazo curvilíneo que se asemeja mucho al glifo de agua que se ve en los códices mexicanos de tiempos posteriores. Tres anillos se registran debajo de dicho trazo. De ambos lados de ese símbolo de agua se miran cuatro macanas del tipo característico olmeca. Cada una de ellas asume el aspecto de un arma diferente. Continuando hacia abajo, hay un par de brazos. Debe notarse que la expresión mesoamericana de sometimiento se efectúa colocando un brazo encima del otro.
>
> Lo que parece ser el símbolo de un ojo, circundado por tres lados por una especie de elemento en forma de paréntesis, tiene al lado derecho una mano extendida. La mitad inferior del hacha la ocupa un símbolo extremadamente elaborado en cuyo centro aparece un glifo que, más tarde corresponde a la llamada «cruz kan» de la escritura maya con cuatro puntos en su círculo exterior... Esta cruz *kan* significa «realidad preciosa». Encima de esta representación y debajo de un elemento que se asemeja a una pluma, aparece lo que sólo puede ser interpretado como el glifo correspondiente al mes que los

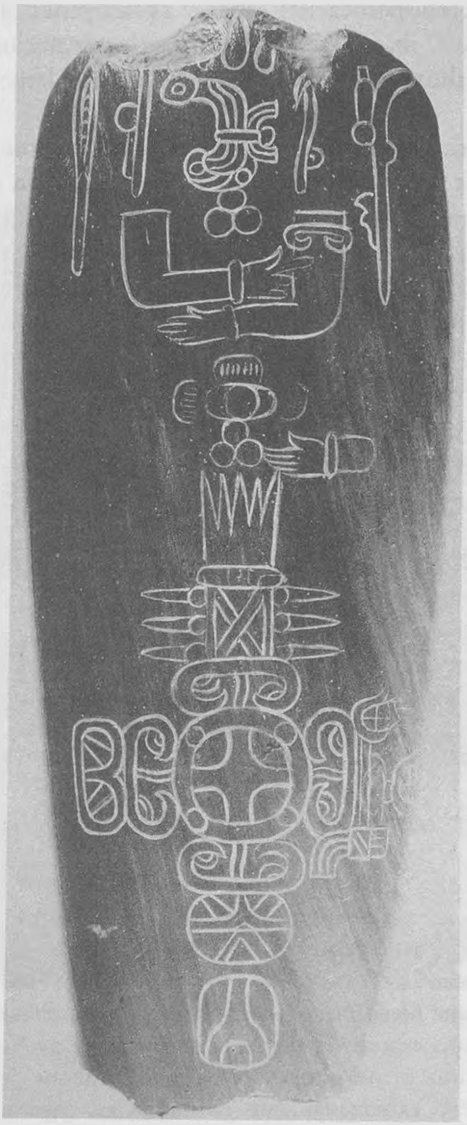


Figura 5. Hacha de jade, conocida como «hacha de Humboldt», conservada en el Museo de Berlín. Constituye también otra temprana muestra en la aparición de la escritura en el ámbito de la cultura olmeca. En el texto de este libro se ofrece una «lectura de su contenido».

> mayas conocían con el nombre de *zip,* que asume la forma de una cruz de San Andrés con el afijo de Chac (color rojo)... [2].

Otros glifos presentes en esta inscripción, incluido el que se repite cuatro veces al lado del elemento central de la cruz *kan,* se emplean a veces en la escritura maya. Un último glifo en el extremo inferior del hacha ostenta la forma de una U y parece denotar la idea de la luna.

Este texto puede ser el registro de la conquista de una población cuyo nombre tal vez se representa fonéticamente, hecho que ocurrió en un mes *zip*... El calendario y los registros glíficos de sus cómputos comenzaban a ser una realidad.

El estudio de varias inscripciones olmecas en vasijas y hachas muestra que en ellas se empleó el sistema de representación conocido como *rebus* que evoca una palabra delineando objetos cuyos nombres incluyen sonidos homófonos o semejantes a los del vocablo que se desea expresar. Son vestigios del nacimiento de una escritura en parte fonética [3].

El conjunto de inscripciones en las etapas más antiguas de Monte Albán, Oaxaca

En el gran recinto arqueológico conocido desde la época colonial con el nombre de Monte Albán, Oaxaca, se han encontrado más de quinientos monumentos con inscripciones. Entre ellos sobresalen las llamadas «estelas de los danzantes», en las que, además de las inscripciones, aparecen dibujadas en la piedra figuras a veces grotescas de seres humanos en diversas posiciones. Aparte de estas estelas con figuras, hay otras exclusivamente con elementos glíficos. A unas y otras se les adjudica como probable fecha de elaboración entre 600 y 500 a.C. De época relativamente posterior es otro conjunto de inscripciones, tam-

[2] M. D. Coe, «The Olmec Style and its Distribution», en *Handbook of Middle American Indians*, editado por Robert Wauchope, Universidad de Texas, Austin, 1965, vol. III, pp. 761-762.

[3] Veáse sobre esto B. Stross, «Olmec Vessel with a Crayfish Icon: an Early *rebus*», en *Word and Image in Maya Culture, Explorations in Language, Writing and Representation*, editado por William F. Hanks y Don S. Rice, Utah University Press, Salt Lake City, 1990, pp. 143-164.

bién en piedra, asociadas al llamado montículo J, hacia 300 a.C. De todos estos monumentos portadores de un muy importante *corpus* de inscripciones da cuenta la obra *Monumentos escultóricos de Monte Albán.* En ella se describen y representan con fotos y dibujos quinientos cincuenta y tres monumentos [4].

Al arqueólogo, epigrafista y estudioso de los códices mixtecos prehispánicos Alfonso Caso, se debe una lectura tentativa de varias de esas inscripciones en distintas estelas. Refiriéndose a las estelas 12 y 13, fechables hacia 600 a.C., nota Caso que constituyen registros de probables conquistas con las fechas precisas en que ocurrieron. En lo tocante a la inscripción más compleja de la que se designa como lápida 14, hacia 300 a.C., ofrece él la siguiente «lectura»:

> En la parte central de la misma, arriba, está el símbolo del año 6-Turquesa. Debajo aparece un glifo que no me es posible interpretar. Más abajo está una mano con los dedos hacia arriba cogiendo un objeto que se ve justamente encima del glifo «cerro», que en este período adquirió ya su forma definitiva. Debajo del «cerro» [que significa pueblo o ciudad] hay un glifo invertido que sustituye al de las cabezas invertidas que aparece en la mayoría de estas lápidas y que, según creo, representa a los señores o dioses que fueron conquistados por los de Monte Albán. Aún más abajo está el signo de un día que hemos llamado «flecha» y, debajo de él, el numeral once con un punto y dos barras.
>
> Probablemente esta inscripción, en su parte central, dice que el lugar cuyo glifo es el monte fue conquistado en el día 11-Flecha, del año 6-Turquesa. A ambos lados de esta inscripción central hay hileras de otros glifos, algunos de ellos con numerales en ocasiones representados en forma de dedos. Y en la inscripción que aparece al lado derecho hay una columna en la que está el glifo del pie descendiendo, posiblemente para indicar el verbo «descender». En esta inscripción hay también un glifo que aparece acompañado, arriba, por una barra que denota el número 5, en tanto que, abajo, el numeral es una barra y dos puntos, o sea 7... [5].

[4] R. García Moll y otros, *Monumentos escultóricos de Monte Albán*, Verlag C. H. Beck, Munich, 1986.

[5] A. Caso, «Zapotec Writing and Calendar», en *Handbook of Middle American Indians*, editado por Robert Wauchope, Universidad de Texas, Austin, 1965, vol. III, pp. 936-938.

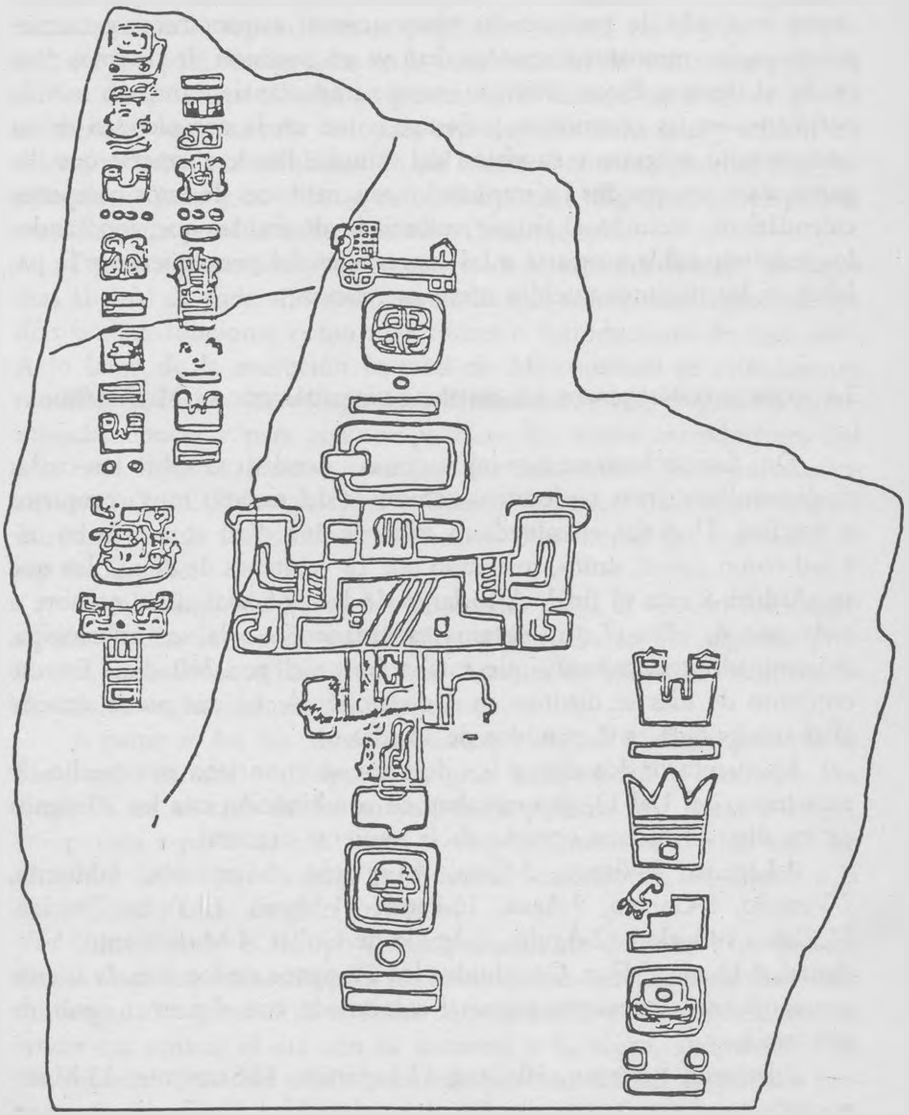


Figura 6. Lápida 14 del montículo J en Monte Albán, Oaxaca, hacia 300 d.C. Su lectura se incluye en el texto de este libro.

La inclusión, en esta y otras inscripciones olmecas, de glifos calendáricos confirma que, probablemente desde bastante tiempo antes y como resultado de prolongadas observaciones astronómicas y meteorológicas, los mesoamericanos estaban ya en posesión de sistemas para medir el tiempo. Éstos tuvieron enorme importancia, tanto en la vida cotidiana, en las ceremonias y fiestas, como en la complejidad de su pensamiento religioso y su visión del mundo. Puede afirmarse que llegaron a ser tan grandes las implicaciones semánticas de estos cómputos calendáricos, incluido el simple enunciado de fechas, que, ignorándolo, sería imposible acercarse a las expresiones del pensamiento y la palabra de los distintos pueblos mesoamericanos.

La riqueza semántica de los sistemas calendáricos en Mesoamérica

Dos fueron básicamente los sistemas calendáricos sobre los cuales se desarrollaron más tarde otros cómputos del tiempo muy complejos y precisos. Uno fue el calendario solar de 365 días, conocido en náhuatl como *xihuitl*, «año», integrado por 18 veintenas de días, a los que se añadían 5 más al final. A lo largo de los 365 días daba nombre a cada uno de ellos el otro sistema calendárico, y a la vez astrológico, denominado *tonalpohualli*, que estaba formado por 260 días. En ese conjunto de días se distinguían 4 divisiones de 65 días, cada una de ellas subdividida en 5 períodos de 13 días.

La cuenta de los días y los destinos se enunciaba por medio de numerales, del 1 al 13, que entraban en combinación con los 20 signos de los días. El sistema operaba de la siguiente manera:

1-Lagarto, 2-Viento, 3-Casa, 4-Lagartija, 5-Serpiente, 6-Muerte, 7-Venado, 8-Conejo, 9-Agua, 10-Perro, 11-Mono, 12-Yerba Torcida, 13-Caña, 1-Ocelote, 2-Águila, 3-Águila de Collar, 4-Movimiento, 5-Pedernal, 6-Lluvia, 7-Flor. Concluidos los 20 signos de los días, la cuenta proseguía con el siguiente numeral combinado con el primer signo, de este modo:

8-Lagarto, 9-Viento, 10-Casa, 11-Lagartija, 12-Serpiente, 13-Muerte, para continuar luego con los numerales del 1 al 13, de nuevo en combinación con los correspondientes signos de los días hasta agotar todas las posibles combinaciones ($13 \times 20 = 260$).

Esta cuenta de 260 días se desarrollaba a lo largo del calendario solar de 365 días. Como consecuencia, en cada año solar había repeticiones dentro de las combinaciones de los 365 días con sus respectivos numerales. Tales repeticiones se producían en 105 casos (365 — 260 = 105 días), y para distinguirlas en la combinación de numerales y signos de los días, se especificaba su posición, indicando en cuál de las 18 veintenas o «meses» caía. Así, para expresar una fecha con precisión era necesario señalar la combinación del numeral con el signo del día, por ejemplo 7-Casa, y también que tal fecha caía, digamos, en el primer mes, llamado por los nahuas *Izcalli*, «Crecimiento».

Por otra parte, como consecuencia de la introducción de los cinco días al final de cada año solar, resultaba que sólo cuatro signos de los días podían funcionar como marcadores o introductores de cada año. A lo largo de la evolución cultural de Mesoamérica se introdujeron modificaciones en los cómputos calendáricos de suerte que, en determinadas épocas y para algunos pueblos, los signos introductores del año eran distintos. Entre los mexicas (aztecas) estos signos introductores eran: Caña, Pedernal, Casa y Conejo. En base a los cuatro signos introductores de los años se estructuraba otra cuenta que era la del ciclo de 52 años.

Combinando de nuevo los numerales del 1 al 13 con los cuatro signos de días introductores de años se formaba lo que algunos pueblos mesoamericanos llamaban una «Atadura de años», es decir, un ciclo básico en las cuentas del calendario.

A partir de los dos sistemas básicos, el *xihuitl* y el *tonalpohualli*, se fue dando entrada a cómputos de gran complejidad y precisión. Por ejemplo, en el caso de los mayas, éstos poseían una «cuenta larga», computada a partir de una fecha correspondiente al año 3113 a.C. En términos de esa cuenta larga introducían correcciones semejantes a la del bisiesto y otras de gran precisión.

Concibiendo el tiempo como portador de destinos y de presencias divinas, era menester para los mesoamericanos hacer en cada caso un diagnóstico preciso de la fecha correspondiente. De primera importancia era señalar el día con su numeral y su signo, ambos ricos en simbolismo. Cada día estaba presidido por una deidad. Importaba precisar asimismo qué posición tenía el día dentro de los cuatro grupos de 65 días y, en función de ellos, en los cinco conjuntos de 13 días. La «lectura» calendárica suponía además correlacionar lo anterior con

la posición del día en cada una de las 18 veintenas del año solar. Elemento también de sumo interés era atender a la ubicación del año dentro del ciclo de 52. A esto se sumaba tomar en consideración que el tiempo y sus diversos períodos, al hacerse presentes en el mundo, se orientaban hacia cada uno de sus cuatro rumbos. Había así años del oriente, del norte, del poniente y del sur.

Como espina dorsal que ofrece sostén y estructura a la concepción mesoamericana del mundo, los cómputos del tiempo son los que vuelven inteligible cuanto ocurre en cualquier momento y espacio determinados. En el mundo todo ocurre cíclicamente. Cada sol es un día del que, consultando sus libros, los sabios indígenas pueden esclarecer sus significados, sus cargas o destinos. Los dioses mismos actúan en forma inexorable dentro de este universo del tiempo. Todos los dioses tienen su nombre calendárico, compuesto por un numeral y el signo de un día. Gracias al estudio de los libros e inscripciones de períodos posteriores, conocemos muchos de esos nombres divinos. Por ejemplo, 1-Lagarto es el nombre de la deidad de la tierra; 7-Viento es uno de los varios títulos del dios solar; 1-Caña, el de Quetzalcóatl; 2-Conejo, el de uno de los dioses de la bebida que embriaga; 6-Lagartija, uno de los títulos del dios de la muerte; 5-Flor, el del dios de la fiesta, el amor y la primavera; 4-Pedernal, uno de los títulos de la deidad lunar...

De igual forma, muchos lugares se conocen por sus nombres calendáricos. La razón de ello es que en tales sitios se daba un culto particular al dios que ostentaba igual título. A continuación se ofrecen algunos ejemplos del ámbito de los pueblos de idioma náhuatl: Ometochco (hoy nombrado Ometusco en Veracruz) ostenta la fecha 2-Conejo; Chiconcuac (cerca de Tezcoco en el Valle de México) es 7-Serpiente, o sea el lugar de la diosa de los mantenimientos; Naolinco (en Veracruz) es 4-Movimiento, fecha en que comenzó a existir el quinto sol y mundo, en el que hoy vivimos. Para quien viaja a través de la geografía mesoamericana, o se acerca al universo de las realidades divinas, es revelador percatarse de los significados ocultos de sus nombres calendáricos.

Esto ocurre también respecto de los seres humanos. Nada mejor para tomar conciencia de ello que los códices mixtecos, es decir, los libros manuscritos prehispánicos confeccionados en largas tiras de piel de venado y cuyas «hojas» o dobleces se plegaban a modo de biombo. En ellos todos los personajes que aparecen actuando se nombran con

sus designaciones calendáricas. He aquí algunos ejemplos: 3-Tigre, señor de Tzotzopastla; 5-Agua, cuarto señor de la segunda dinastía de Tilantongo; 6-Hierba, Mariposa Celeste, noble señora casada con el supremo gobernante de Teozacualco 13-Águila; 7-Venado, personaje extremadamente famoso que llegó a ser soberano de todas las Mixtecas en Oaxaca y cuya vida puede reconstruirse con gran detalle consultando varios códices o antiguos manuscritos.

Impensable sería pretender acercarse a las expresiones del pensamiento y la palabra prehispánicos de Mesoamérica desconociendo o minimizando la importancia de los cómputos calendáricos como portadores de significación. Lo cual explica la atención que aquí les hemos concedido. De la considerable antigüedad de la invención del calendario en Mesoamérica dan testimonio las inscripciones a las que hemos atendido, tanto las de Monte Albán en Oaxaca, como otras del ámbito influido por los olmecas. También se han descubierto inscripciones con elementos calendáricos mucho más desarrollados y precisos procedentes de algunos siglos después.

En la estela 10 de Kaminaljuyú, Guatemala, al lado de elementos iconográficos aparece una fecha equivalente a 147 a.C. En la zona olmeca de Tres Zapotes, Veracruz, se localizó la estela C. En uno de sus lados aparece el rostro estilizado de un jaguar. En el otro se hace el registro de una fecha, siguiendo un sistema anterior al de la cuenta larga de los mayas. La fecha que allí se registra corresponde al año 32 a.C. En un rumbo algo distante, en Chiapa de Corzo, se descubrió la estela 2 con cómputos del tiempo que la sitúan en 36 a.C. Volviendo a Guatemala, en la estela 1 de El Baúl hay glifos calendáricos equivalentes a 36 d.C. Éstos, y otros monumentos que sin duda existen y no han sido aún descubiertos, corroboran que, al lado de una rica iconografía henchida de símbolos e inscripciones de diversos contenidos, los registros calendáricos constituyen parte esencial del universo de la expresión mesoamericana [6].

Los textos que se registrarán en las estelas y en múltiples objetos de la cultura maya o en los códices de Oaxaca y de la región central de México, y los que se trascribirán más tarde, consumada la conquis-

[6] Sobre estas y otras inscripciones véase M. S. Edmonson, *The Book of the Year, Middle American Calendarical Systems*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1988.

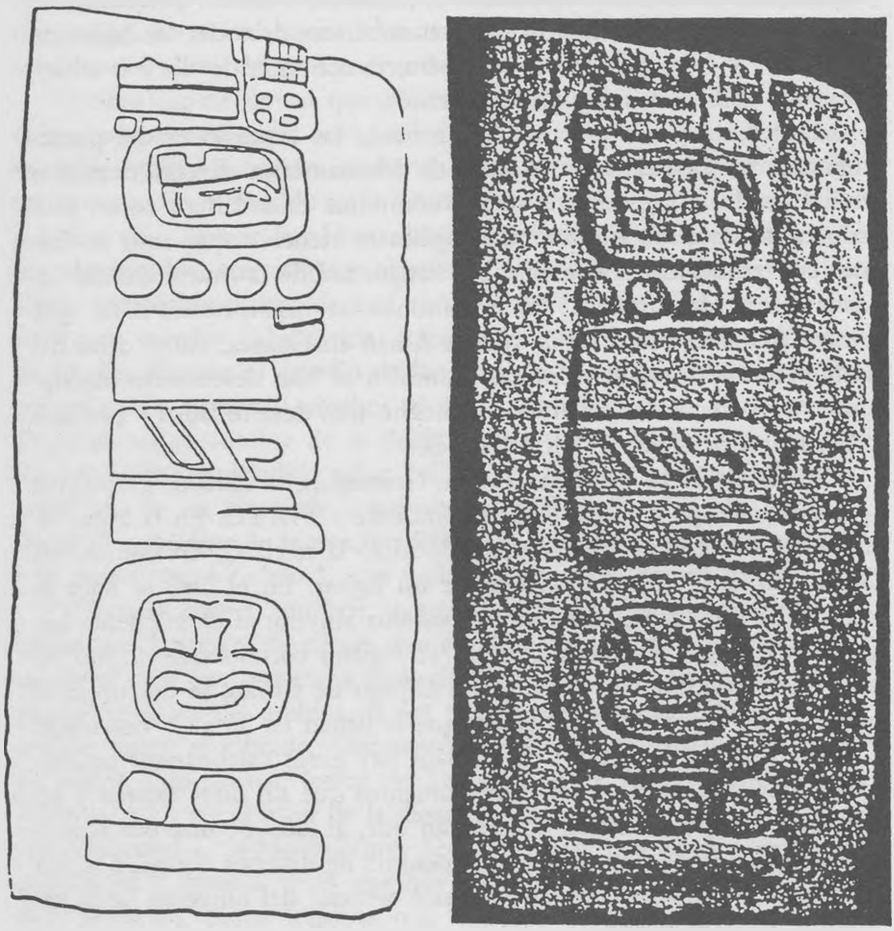


Figura 7. Estela 12 en Monte Albán, Oaxaca, hacia 600 a.C. En ella se incluye un temprano registro calendárico. (De arriba a abajo): año 4-Viento (?); un dedo, como unidad, otro glifo no descifrado, y el signo del día 8-Agua.

ta, adaptando el alfabeto a las diversas lenguas indígenas, se iluminan al tener presente el universo de significaciones que encierran los cómputos calendáricos. Sólo así podrán valorarse, en todo lo que implican, la concepción cíclica del mundo, las edades cósmicas que han existido, las manifestaciones y formas de actuar de los dioses, los destinos inherentes a cada fecha del transcurrir de la vida de los humanos; la necesidad de ponerse a tono con el ritmo sagrado del universo a través de las fiestas religiosas, los sacrificios, las ofrendas y otras ceremonias a lo largo del año. Todo esto, que se torna presente en la literatura más explícita de Mesoamérica, la de las inscripciones mayas, los libros o códices y los textos en lenguas indígenas escritos con el alfabeto adaptado a ellas, tiene el antecedente y la raíz más honda en ese pasado en el que la escritura y el calendario hacen su aparición en antiguos monumentos, muchos de ellos anteriores en varios siglos a la era cristiana.

Narrativa a través de imágenes

Hay otras estelas en diversos lugares de Mesoamérica en las que —coincidiendo con los principios de la era cristiana— más que inscripciones glíficas, aparecen complejas escenas míticas. Ello ocurre de modo especial en la zona arqueológica de Izapa, situada en la vertiente del Pacífico del estado de Chiapas, muy cerca de la frontera con Guatemala.

En Izapa se ha descubierto un considerable número de estelas y otros monumentos en los que se prefiguran representaciones que más tarde reaparecerán en los monumentos mayas del período clásico. Las imágenes, llenas de simbolismo, constituyen en sí mismas una forma de narrativa. Sólo algunos códices prehispánicos, como el *Borgia* del altiplano central y el *Vindobonense* del ámbito mixteca, habrán de superar su complejidad.

Con excepción del registro de algunos glifos calendáricos, como el de 5-Viento en la estela 1, el de 7-Muerte en el monumento 60 y el de la cruz de *kan*, acompañada del numeral 10, escrito con dos barras en la estela 27, la fuerza de expresión de los monumentos de Izapa radica en su compleja narrativa iconográfica. En ella se enuncian plásticamente muchas de las concepciones que, con variantes, perdurarán en la visión del mundo y en el pensamiento religioso mesoamericanos.

Sobresalen entre éstas las referentes a los árboles cósmicos, en especial el que está en el centro del mundo; la superficie de la tierra simbolizada por un gran lagarto; arriba del árbol cósmico, las franjas de signos celestes que denotan lo que está sobre nosotros, el mundo superior de los cielos, y, bajo la tierra, el inframundo; la pareja divina y creadora que se conocerá más tarde como «Nuestra Madre, Nuestro Padre»; las deidades descendentes que, de cabeza, bajan del cielo; el símbolo del aliento divino; el universo de la fiesta con la voluta del canto y la representación de diversos actos rituales, ofrendas y sacrificios; la presencia de sacerdotes o personas especializadas en tales formas de culto; así como, para no alargar la lista, las figuras de aves, serpientes y otros animales y seres monstruosos que interactúan en el universo de las realidades divinas y humanas.

Veamos lo que se representa en la estela 5 de Izapa. En el centro, uniendo la superficie de la tierra con los pisos celestes, hay un gran árbol cargado de frutos, símbolo de abundancia; mientras que, con sus ramas, el árbol llega a los cielos, sus raíces se hunden en la superficie terrestre sobre la que se ven varias estructuras piramidales. A modo de gran marco, debajo de la tierra se extienden las aguas inmensas que la circundan. Éstas, sobre todo en el lado derecho, ascienden y se comunican con una de las dos grandes serpientes que de ambos lados enmarcan toda la escena. Son dos monstruos cósmicos que, al igual que el árbol del centro, parecen vincular las aguas que rodean al mundo y la tierra misma con las realidades celestes. Numerosos personajes aparecen sobre la tierra y a uno y otro lado del gran árbol cósmico. Sobresalen por su tamaño dos seres ricamente ataviados que ocultan sus rostros con máscaras en forma de cabezas de aves. La figura de la izquierda lleva una falda como deidad femenina, la de la derecha tiene atuendo de personaje masculino.

Numerosos símbolos acompañan a las representaciones de estas dos deidades. Una gran voluta surge junto a la cabeza de la figura femenina. Probablemente representa su aliento y su palabra. Un personaje, que parece salido del árbol de la vida y está en actitud de hacer ofrenda, se encuentra delante de ella. Arriba, dos aves de largo pico y, abajo, dos peces que parecen ascender para encontrarse con otros que bajan de las franjas celestes, denotan tal vez que la deidad femenina, con su palabra y su aliento, es origen de la fertilidad de lo que existe en el agua y en la tierra. La otra deidad, de atavíos masculinos, lleva

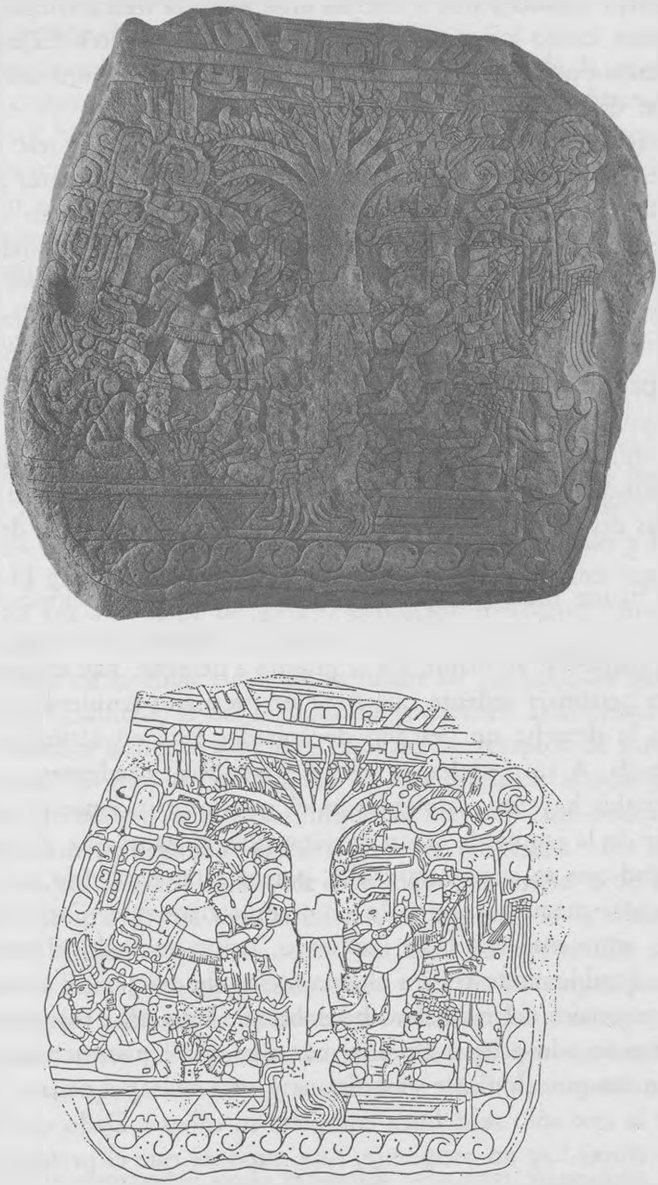


Figura 8. Estela 5 de Izapa, Chiapas, hacia 100 a.C. Se describe en el texto de este libro. (Foto y dibujo, en la obra de V. Carth Norman *Izapa Sculpture*).

un complejo tocado y trae a cuestas una pequeña figura con un bastón en la mano, como los que caracterizan a los mercaderes. El largo pico de la máscara podría simbolizar un antecedente en el atributo característico del dios del viento que también insufla la vida.

Situadas estas dos figuras en el área central de la estela a uno y otro lado del árbol cósmico y con las dos grandes serpientes a sus espaldas, se desarrollan en torno a ellas otras escenas. Se ven seres humanos en actitud de vincularse con el universo de las realidades divinas. Dada la insistente representación de la dualidad como vida y muerte a la vez, incluso en numerosas cabecitas de barro, mitad rostro humano y mitad calavera, procedentes del preclásico mesoamericano, no parece imaginación pensar que la pareja aquí representada es precisamente la de la dualidad, Nuestra Madre, Nuestro Padre, el Dios Dual y supremo en el panteón de Mesoamérica. Incluso las dos cabezas de grandes serpientes o monstruos cósmicos que se miran a espaldas de las dos deidades parecen corroborar esta concepción de la dualidad.

Las figuras humanas que se hallan en diversas posiciones sobre la superficie de la tierra y debajo de las dos grandes deidades merecen también particular atención. De izquierda a derecha, hay en primer término un personaje sedente que tiene en su mano izquierda un pedernal y en la derecha un pescado decapitado. Está en actitud de hacer una ofrenda. A su derecha, se ven dos personajes sedentes, en medio de los cuales hay un recipiente en el que arde incienso o copal. El personaje de la izquierda es un anciano que, al hacer este ofrecimiento a la deidad que se encuentra arriba, parece estar hablando, tal vez enseñando una oración a quien lo contempla fijamente. Otra figura humana se representa del lado izquierdo, como tocando al gran árbol cósmico. Posiblemente realiza alguna forma de ceremonia o ritual. Entre los personajes del lado derecho sobresale uno, más grande, que tiene un rico tocado y lleva en una mano lo que parece ser un punzón o tal vez un pincel. Entre esta figura y otra más pequeña se ve una efigie de la que sólo se delinea completa su cabeza. Dado que junto al pincel o cincel hay un recipiente, cabe suponer que el personaje o está pintando o tallando la efigie. Se trata posiblemente de un artista. Algunos creen que aquí se representa a un pintor o escribano que está delineando la expresión de un mensaje. La importancia de este perso-

naje queda subrayada por la figura que está detrás de él y que lo cubre con una especie de palio o sombrilla [7].

Como puede observarse, el lenguaje narrativo de la estela 5 de Izapa es extremadamente rico. A la descripción de estas figuras cósmicas, divinas, humanas, animales y vegetales, debe añadirse con particular énfasis una mención del dinamismo que se percibe en todo el conjunto. No se trata de figuras estáticas; hay interacción entre ellas. Es éste el universo tal como lo concebían los mesoamericanos en esa época de transición entre los períodos preclásico y clásico, momento que coincide con los principios de la era cristiana. No poco de lo que se representa en esta estela, si bien con variantes, habría de perdurar en la concepción del mundo de quienes vivieron más tarde.

Veremos más adelante que en las estelas mayas y en los códices, tanto del altiplano central y de la Mixteca como en los mayas, la pareja divina es origen de la vida y de todo cuanto existe. Los dioses han plantado en el centro del mundo el gran árbol cósmico, raíz de fertilidad y eje que une la superficie de la tierra, el inframundo y los pisos celestes. El gran símbolo de las dos cabezas de serpientes reaparecerá una y otra vez a lo largo de toda la evolución mesoamericana. Lo encontraremos en las piedras talladas y en los códices; surgirá como una doble cabeza en la efigie de la diosa madre de los mexicas que se conoce como Coatlicue, la del faldellín de serpientes. Los seres humanos que viven sobre la tierra, donde se edifican los templos de forma piramidal, como los que se contemplan en esta estela, se afanan por existir, hacen ofrendas y sacrificios e imploran a la suprema deidad.

Con elementos glíficos extremadamente reducidos —los símbolos celestes, las volutas, los signos de fertilidad—, la estela 5 de Izapa es portadora de una forma de narrativa que, a pesar de la distancia de más de dos milenios que nos separa de ella, no nos resulta del todo extraña a la luz de las representaciones y textos de etapas posteriores en el desarrollo cultural de Mesoamérica. Las estelas de Izapa, con escasas inscripciones glíficas, cuando en otras regiones cercanas se empleaban mucho más, marcan un momento de suma importancia para

[7] Entre la relativamente amplia bibliografía sobre estos monumentos véanse V. Carth Norman, *Izapa Sculpture*, part I, Album; part II, Text, Brigham Young University, Provo, Utah, 1973-1976; C. W. Lowe y otros, *Izapa: an Introduction to the Ruins and Monuments*, Brigham Young University, Provo, Utah, 1982.

el conocimiento de lo que fue la expresión del pensamiento en el México antiguo. Muy poco después, más extensas inscripciones y complejas representaciones iconográficas serán el vehículo portador de lo que se quería comunicar y preservar en este universo de cultura.

La riqueza de las inscripciones mayas clásicas (siglos III-X d.C.)

Según hemos visto, no fueron los sacerdotes y sabios del período clásico maya los únicos ni los primeros en desarrollar sistemas calendáricos y de escritura. Pero sí fueron los que llegaron a poseer los más refinados y precisos cómputos del tiempo y la más perfeccionada, por no decir completa y auténtica, escritura que existió en Mesoamérica. A partir del año 292 d.C., cuando erigieron la estela 29 de Tikal, los mayas aparecen ya en posesión de sus sistemas calendárico y de escritura. Obviamente esto no ocurrió por generación espontánea. En lo alcanzado por los mayas influyeron, de manera directa o indirecta, los olmecas y los demás pueblos que recibieron sucesivamente su irradiación cultural. Influencias más cercanas pueden percibirse en las ya descritas creaciones de quienes habitaron en la región de Izapa, Chiapas, o en otras de Guatemala, como en Kaminaljuyú.

El arte de las inscripciones en estelas y otros monumentos floreció, enumerando sólo algunos lugares, en Tikal, Yaxchilán, Uaxactún, Copán, Quiriguá, Palenque, Chichén-Itzá, Uxmal, Edzná, Holmul, situados en los estados mexicanos de Yucatán, Quintana Roo, Campeche y Chiapas, así como en Guatemala, Belice y Honduras. El considerable avance en el estudio y la lectura de las inscripciones glíficas de los mayas ha sido revelador. Hoy sabemos que los mayas desarrollaron una escritura en sentido estricto, que consta de varios géneros de glifos. Unos pueden describirse como logogramas y son los que representan, no ya una mera idea, sino el sonido completo de una palabra. Otros se describen como glifos logo-silábicos, puesto que enuncian sonidos de sílabas.

Se han descifrado cerca de ochocientos glifos, los cuales suelen presentarse en combinación, incluidos en una especie de rectángulo o cuadrado. Asumen así la apariencia de lo que se ha llamado un cartucho o un «bloque glífico». Al estructurarse un cartucho, entran en

combinación varios elementos glíficos con los que se representan diversas sílabas o a modo de afijos que modifican la función morfológica de la palabra. Esto último ocurre cuando la palabra así modificada adquiere el carácter de verbo, adjetivo, sustantivo, bien sea en estado absoluto o relacionado. Cada uno de los cartuchos o bloques glíficos aparece en las estelas y en otros monumentos, en objetos como vasos de cerámica y en los códices o libros, integrando secuencias lineales verticales u horizontales.

Lo que hasta hoy ha podido descifrarse de los miles de inscripciones que existen muestra que se trata de expresiones de varios géneros distintos. Muchas de ellas, como ocurrirá más tarde con los libros de contenido histórico de los mixtecos y de los pueblos nahuas, son testimonios más bien escuetos acerca de las vidas y actuaciones de diversos gobernantes. Indican las fechas de sus nacimientos y muertes; señalan asimismo las de sus entronizaciones, y a veces también las de sus matrimonios y sus grandes logros como gobernantes, sacerdotes, guerreros o sabios. Otras inscripciones tratan del mundo de lo sobrenatural y de las acciones divinas, o de las ceremonias que realizan los hombres.

Particularmente en los vasos de cerámica, de los que se conservan varios centenares procedentes de la segunda mitad del siglo VIII d.C., hay inscripciones con pinturas que se refieren a mitos, concepciones religiosas y múltiples actuaciones de dioses, hombres y animales. A pesar del carácter más bien escueto o lapidario de la mayor parte de las inscripciones mayas del período clásico, éstas iluminan de manera extraordinaria la significación de las restantes aportaciones de la arqueología. Cabe señalar que, con gran frecuencia y sobre todo en el caso de las inscripciones acerca de los gobernantes y sus proezas, los textos inscritos incluyen referencias cronológicas de gran precisión expresadas en función del sistema calendárico de la cuenta larga.

También interesa destacar que los mismos mayas del período clásico dejaron numerosos testimonios que hablan de la significación atribuida por ellos a la profesión de escribano o *ah ts'ib*. La invención de la escritura se adjudicaba al dios Itzamná, el creador. La figura de los escribanos, en diversas actitudes, aparece representada en varios monumentos, incluyendo esculturas, y de modo muy especial en vasos de cerámica. En la llamada estructura 9-82 de Copán, en Honduras, se representan varios escribanos en tres dimensiones, como si se asomaran

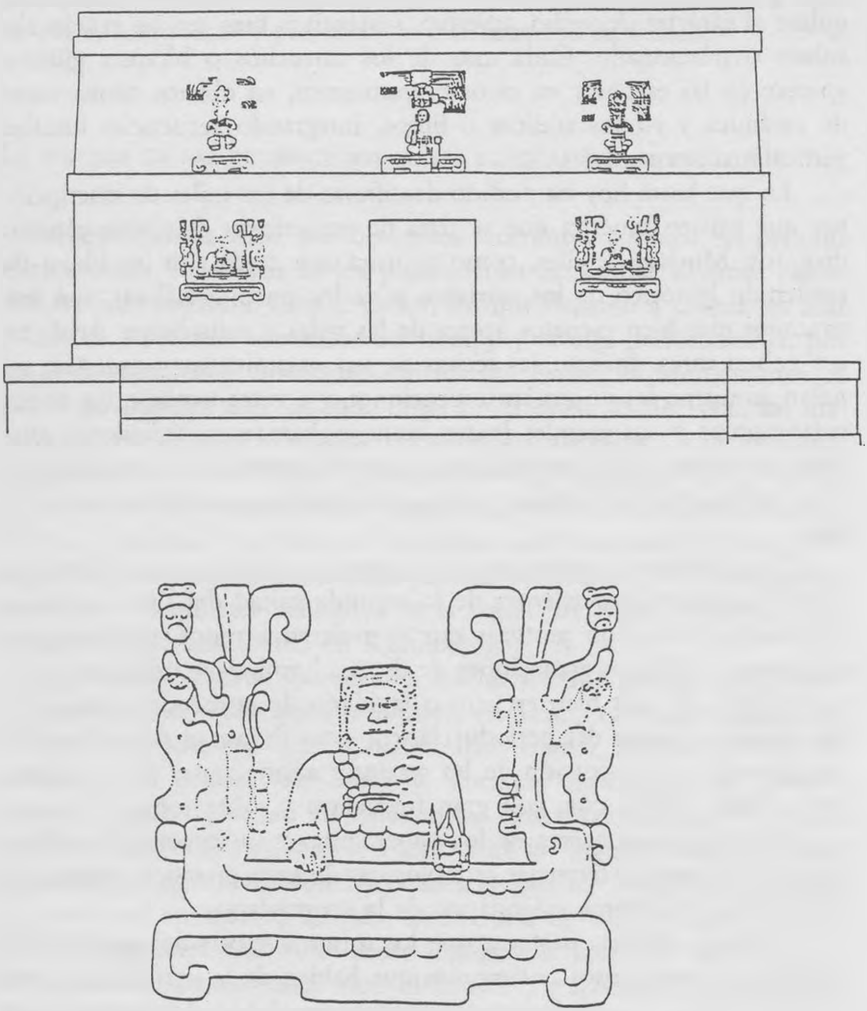


Figura 9. Fachada del palacio conocido como estructura 9-82 de Copán, Honduras. (Abajo): un detalle de una de las dos figuras de escribanos que se hallan a ambos lados del pórtico. Periodo clásico. (Dibujos, en F. Robicsek, *The Maya Book of the Dead*).

hacia el exterior del monumento o palacio en que se hallan. En el interior del edificio se ha descubierto una banca sostenida por cuatro deidades. Sobre dicha banca hay un texto inscrito en el que se ponderan los atributos de los escribanos. Quienes son mencionados en el texto aparecen como contemporáneos del que fue el último soberano de Copán, el señor Yax Pac [8].

Entre las efigies en piedra de algún *ah ts'ib* o escribano, puede mencionarse la que apareció asociada al referido palacio de Copán. Este escribano lleva en su mano derecha un pincel y en la izquierda una concha para la pintura; su rostro tiene rasgos simiescos. En el panteón de los mayas los monos tenían múltiples atributos, entre ellos ser descendientes de hombres que habían existido en una edad cósmica anterior. Tales hombres habían residido luego en el inframundo, donde habían conocido algunas de las artes y el saber de los dioses, y por supuesto el arte de la escritura. Por lo menos en una treintena de vasos polícromos del período clásico hay representaciones de escribanos. En uno de ellos, probablemente del sur de la península yucateca, un *ah ts'ib* anciano, el dios solar, está frente a dos jóvenes que parecen sus discípulos. El anciano vuelve a representarse en el mismo vaso mostrando a sus discípulos un códice. En una mano tiene un pincel. En la parte superior del vaso hay una inscripción que se refiere a la abundancia de cosechas de las que proviene el alimento. Varios numerales acompañan a la inscripción. El texto se ha interpretado como alusión metafórica del anciano, es decir, del dios que describe a sus estudiantes la importancia de la escritura como alimento del pensamiento [9].

Dos personajes con rasgos simiescos están pintados en otro vaso, con libros o códices abiertos. De las páginas o dobleces parecen brotar representaciones de la deidad del árbol cósmico y de otro dios. El glifo de *kaban*, tierra, que está en la parte superior, indica que estos personajes con libros se encuentran en el inframundo.

La pareja de estudiantes frente al viejo escribano que los instruía se contempla ahora en otro vaso pero ya trabajando por su cuenta.

[8] Sobre estos escribanos véase L. Schele y M. Ellen Muller, *The Blood of Kings, Dinasty and Ritual in Maya Art*, Kimball Art Museum, Forth Worth, 1986, pp. 140-141.

[9] En una obra en que se estudian varias decenas de estos vasos se atiende a éste: F. Robicsek y D. M. Hales, *The Maya Book of the Dead. The Ceramic Codex*, Yale University, New Haven, 1981, pp. 53 y 61.

Figura 10. (Arriba): desarrollo de las escenas pintadas en un vaso procedente probablemente del sur de Campeche, período clásico maya, hacia 800 d.C. Se describe en el texto de este libro. (Abajo): escena de un vaso maya localizado en el Petén, Guatemala; en él se ve asimismo a varios personajes en torno a un libro o códice. Período clásico, hacia 800 a.C. (Incluidas en la obra de F. Robicsek *The Maya Book of the Dead*).

Uno está pintando un códice, el otro está tallando una máscara. Sus nombres se indican en una breve inscripción. Han sido interpretados como los de los dos hermanastros de los héroes gemelos que aparecen en el *Popol Vuh,* libro sagrado de los quichés.

Aludiremos a otra representación de un escriba. Se trata de la efigie de un *ah ts'ib* que, en forma de conejo, está escribiendo en su libro. El conejo está situado en la parte inferior de un vaso en el que se ha pintado una complicada escena. Por una parte, uno de los dioses de la muerte ocupa lugar especial, atendido esmeradamente por varias doncellas. Por otra, hay una escena de sacrificio humano. El conejo escribano parece estar tomando nota de todo lo que ocurre. Este vaso, como todos los anteriores, procede también del período clásico, probablemente de algún lugar del Petén guatemalteco.

Una adecuada valoración de lo expresado en el gran conjunto de las inscripciones mayas presupone disponer de un *corpus* o registro pormenorizado de las mismas. Tal *corpus* no se ha elaborado hasta hoy, aunque los especialistas se afanan por integrarlo. Además, no obstante lo mucho que se ha avanzado en el desciframiento de la escritura en que dichos textos están redactados, quedan aún numerosos glifos cuya significación continúa siendo oscura. Esto desde luego dificulta llevar a cabo una adecuada valoración de la literatura. Con tales limitaciones cabe, sin embargo, realizar un acercamiento, tanto a la temática en general de la expresión literaria maya, como a algunos de sus textos en particular [10].

Temática de las inscripciones en estelas: exaltación de los señores

Muchas estelas tienen como tema las entronizaciones de diversos señores, sus linajes, sus principales actuaciones, su nacimiento y su muerte. En la mayor parte de los casos las inscripciones están acompañadas de imágenes que representan figuras humanas y, en ocasiones, divinidades, plantas, animales y una gran variedad de elementos simbólicos. La lectura implica correlacionar imágenes e inscripciones glífi-

[10] Schele, *op. cit.*, pp. 272-277.

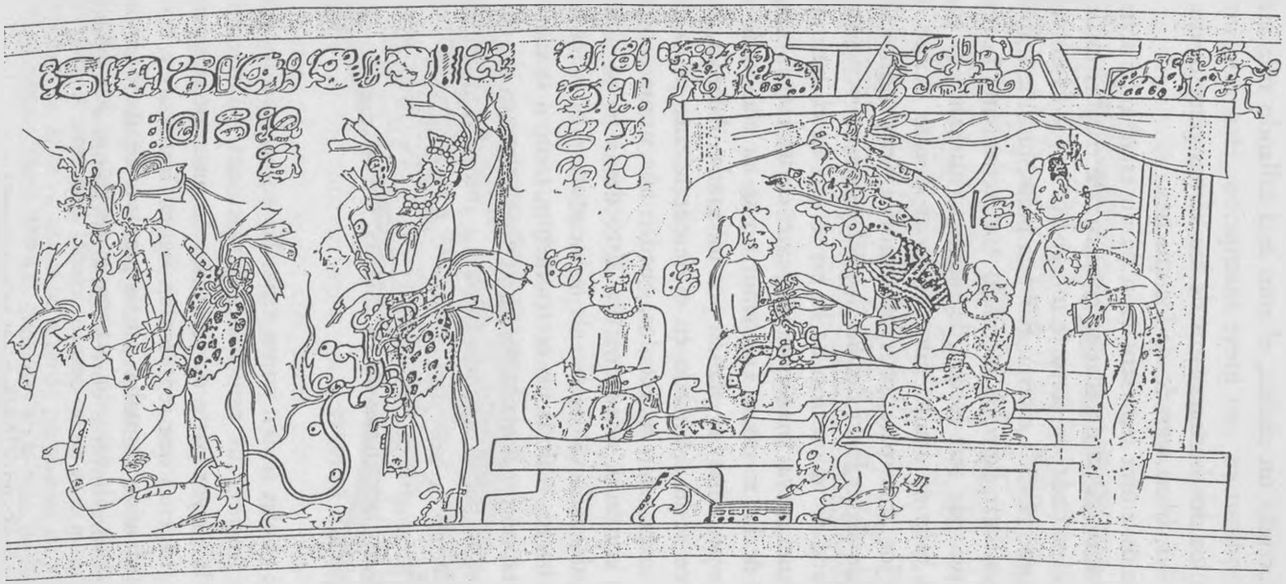


Figura 11. Escena de un vaso maya en la que se ve (abajo, derecha) a un conejo pintor-escribano. Se describe en el texto de este libro. (Desarrollo procedente de la obra de M. C. Coe *The Maya Scribe and his World*).

cas, algo así como sucede en el caso de las tiras cómicas de nuestro tiempo.

De las numerosas inscripciones sobre el tema que podrían comentarse aquí nos fijaremos en dos, relacionadas entre sí, que proceden del templo 14 de Palenque. Se trata de dos lápidas de gran belleza y compleja significación. Una de ellas se encuentra aún en el mismo templo, pero la otra, sustraída, se conserva en el Museo de Dumbarton Oaks, en Washington, D. C. La primera fue erigida por el señor Kan-Xul, el hijo más joven del célebre señor Pacal. En dicha estela se representa al hermano mayor de Kan-Xul, el llamado Chan-Bahlum. Este último, que ya había muerto, aparece aquí vuelto a la vida. El propósito de la estela conmemorativa parece ser, en consecuencia, exaltar la memoria del hermano que ha muerto pero que habrá de tener vida perdurable. El señor Chan-Bahlum se representa en actitud de bailar, en tanto que sale a su encuentro su madre, la señora Ahpo-Hel. Ésta, que está por ponerse de pie, lleva en sus manos una efigie del dios Ah Bolon Tzacab, deidad primordial que ha sido identificada como equivalente maya del dios Tezcatlipoca, el del espejo humeante del altiplano central.

El texto glífico que aparece a ambos lados de esta escena revela el sentido más hondo de la misma. En la columna de signos glíficos de la izquierda se señala la fecha en que se ha erigido la lápida. Ello ha ocurrido en un día 9-Ik, del mes 10-Mol, que corresponde al día 6 de noviembre del año 705 d.C. Por otras fuentes se sabe que la muerte de Chan-Bahlum había ocurrido tres años antes, en el 702 d.C. El texto expresa a continuación que el dios Ah Bolom Tzacab —con el que se vincula al hermano que vuelve a la vida— se presenta bajo el auspicio de la Diosa de la luna. Tal manifestación de ese dios, prosigue el texto, había ocurrido en una fecha que se sitúa en otra edad cósmica, cientos de miles de años antes. Así lo consigna la segunda columna glífica, la que aparece a la derecha del señor que vuelve a la vida:

> Han transcurrido cuatro baktunes [4 x 400 años = 1,600]; 18 piktunes [18 x 400 años = 72,000] y 5 calabtunes [5 x 72,000 años = 360,000 años] en suma, 436,000 años, hasta que ocurrió la fecha 9-Ik, 10-Mol [la del retorno a la vida del señor Chan-Bahlum]. Fue entonces cuando se manifestó por vez primera el dios Ah Bolon Dzacab. [«Nueve Generaciones», dios agrícola, señor de los vientos]. Y en el día 9-Ahau, del mes 3-Kankin [6 de noviembre de 705 d. C.], ocu-

> rrió la apoteosis [al erigirse la lápida]... de aquel que era de su sangre del señor de Palenque, el Señor Jaguar, su descendiente el señor Chan-Bahlum, sangre de señores de Palenque [11].

La lápida conmemorativa, erigida por el hermano menor de ese gobernante de Palenque, tiene así una doble significación. En ella se recuerda y proclama en forma plena lo que serán vida y victoria perdurables de Chan-Bahlum y a la vez se pone a éste en parangón con el dios Ah Bolon Dzacab que en esa remota edad cósmica fue recibido también triunfante por la Diosa lunar.

En la otra lápida, del mismo templo 14 de Palenque, conservada hoy en el Museo de Dumbarton Oaks, aparece representado precisamente el señor Kan-Xul, es decir, el hermano menor de Chan-Bahlum que había erigido en recordación de éste la lápida cuyo texto hemos citado. En este caso no consta quién ha erigido la lápida en memoria del señor Kan-Xul. Se le ve en actitud de danzar, ataviado como si fuera dios de la lluvia, el joven Chac-Xib-Chac. Y también aquí lo aguarda y recibe su madre, la ya representada señora Ahpo-Hel, llevando en sus manos una efigie del mismo dios Ah Bolon Dzacab. En la lápida aparece asimismo el célebre gobernante Pacal de quien desciende Kan-Xul que surge aquí perdurando más allá de la muerte. La lectura de las inscripciones es muy significativa. El texto comienza con una anotación calendárica que dice así:

> 0-días, 7-veintenas de días, 4 años, desde el día 12 Ahau del mes 8-Ceh [correspondiente al 14 de octubre de 662 d.C.] Entonces se asentó el año y sucedió que ello ocurrió [se hace alusión a un hecho significativo en la vida de Kan-Xul], el que es ya como un dios de la lluvia, Chac-Xib-Chac, bajo el patrocinio de Mah K'ina Pacal, señor de Palenque. En memoria ritual de él [hay aquí un verbo aún no descifrado] la sangre del que murió, el sustituto, señor Mah K'ina, él Kan-Xul, señor de la sangre real de Palenque. 9-Manik, 5-Muan... [equivalente al 24 de noviembre del año 722 d.C., es decir, poco después de la muerte de Kan-Xul que, tras haber sido hecho prisionero por sus rivales de la ciudad de Tonina, había sido sacrificado allí] [12].

[11] *Loc. cit.*
[12] Schele, *op. cit.*, p. 276.

Figura 12. Estela del templo 14 de Palenque, Chiapas. Se conserva en el Museo de Dumbarton Oaks, Washington, D. C. Su lectura, siguiendo a Linda Schele, se ofrece en el texto de este libro. (Dibujo, en la obra de Linda Schele *The Blood of Kings*).

Acercarse a estos textos e imágenes ilumina un hecho histórico de hace más de mil doscientos años. Pero también aquí, desde nuestro punto de vista moderno, se conjuga una doble forma de arte. Por una parte, está la belleza de la representación plástica. Por otra, el juego conceptual de quien, para honrar la memoria de un antiguo gobernante, lo representa volviendo a la vida. Esto sólo sería ya una especie de proclamación de que los señores de noble sangre superan para siempre a la muerte. Pero la intención que subyace en inscripciones como ésta va más allá. Quienes son evocados en estas imágenes y textos se ven transformados en seres divinos. Su presencia en la plástica imagen que el pueblo habrá de contemplar logra plenitud de sentido situando en la tierra lo que fue el actuar de los dioses en una remota edad cósmica. Hombres de linaje y seres divinos se aúnan y se tornan presentes. Imágenes y relato constituyen la bella y elocuente legitimación del poder de los nobles.

La narrativa glífica, acompañada de figuras esculpidas en bajorrelieve en monumentos o pintada en murales, vasos de cerámica y códices, es extraordinariamente rica y de connotaciones insospechadas. Del gran centro de Yaxchilán, erigido en la ribera del río Usumacinta, provienen dos series de tres monumentos cada una, portadores de imágenes e inscripciones concebidas con una determinada secuencia. Aquí nos concentraremos en una de esas series de monumentos. Dos de ellos, dinteles de un palacio, se encuentran actualmente en el Museo del Hombre, en Londres. El otro, también un dintel, se halla en el Museo Nacional de Antropología de México.

Centremos la atención en el primero de estos dinteles, que lleva una fecha que corresponde al año 725 d.C. En la piedra aparece de pie el señor de Yaxchilán, de nombre Escudo de Jaguar. En sus manos sostiene una gran antorcha, lo cual parece indicar que la ceremonia que allí se desarrolla tiene lugar en un sitio oscuro. Frente a él se halla de rodillas su esposa, la llamada señora Xoc. Ricamente ataviada, está realizando un acto de autosacrificio. Ha atravesado su lengua con una cuerda y está sangrando. La cuerda cae sobre un canasto en el que hay instrumentos de penitencia y también papeles manchados de sangre. La inscripción es muy breve y concisa. En la parte superior se lee:

> En 5-Ek, 15-Mak [se indican luego los números de distancia dentro de la cuenta larga. La fecha corresponde a 28 de octubre de 709 d.C.]

> Él está sangrando, el señor Escudo de Jaguar, el que apresó al señor Ah Ahahual, el que es señor de Yaxchilán [13].

La otra inscripción se refiere a la señora Xoc y dice así:

> Ella está sangrándose, ella la de varios títulos, la señora Xoc, la señora Batab.

Para comprender la significación de estas imágenes y textos es necesario recordar una creencia fundamental en el pensamiento religioso mesoamericano. Dioses y hombres están en perpetua comunicación. Los seres humanos existen gracias a que los dioses, en un sacrificio primordial, con su sangre les dieron la vida. Los hombres tienen que retribuir a los dioses ese don original, que ha hecho posible su vida, precisamente con su propia sangre. Para valorar esta creencia no será superfluo compararla con el dogma cristiano. San Pablo escribe en una de sus epístolas que, sin sacrificio de sangre, no hay redención. Cristo redimió a los hombres, dio nueva vida al género humano con su propia sangre. Los cristianos consumen en el sacramento de la comunión el cuerpo y la sangre de Cristo bajo las especies de pan y vino. Los mesoamericanos también creían que, sin derramamiento de sangre, ni los dioses ni los hombres podían existir. Había sacrificio de víctimas humanas y diversas formas de autosacrificio. Aquí la señora Xoc y su hijo el señor del Escudo de Jaguar practican autosacrificio de sangre, atravesándose cordeles por sus lenguas.

Otro dintel del mismo palacio en Yaxchilán ofrece una explicación del porqué más inmediato de este sacrificio. Complejo es lo que se expresa en ese monumento. La señora Xoc, mujer del gobernante supremo de Yaxchilán, Escudo de Tigre, aparece de nuevo arrodillada. En una mano tiene una vasija con los instrumentos de penitencia y los papeles manchados de sangre de su anterior autosacrificio. Con la cabeza hacia arriba está contemplando una visión portentosa. Encima de otra vasija, colocada en el suelo con papeles manchados de sangre, se yergue una enorme serpiente. De sus fauces sale la cabeza de un guerrero con un dardo en la mano y un escudo. En su tocado se contem-

[13] *Ibid.*, p. 187.

Figura 13. Dintel de un palacio de Yaxchilán, Chiapas, período clásico, con la fecha 725 d.C. Se conserva en el Museo del Hombre, Londres. (Foto y dibujo, en L. Schele, *The Blood of Kings*).

pla la efigie del Dios de la lluvia. En realidad lo que tiene ante sí la señora Xoc es una visión portentosa. Con su autosacrificio de sangre ella misma se ha provocado la visión.

La inscripción glífica que aparece en lo alto curiosamente está invertida, como si se contemplara en un espejo. Tal vez con ello se quiere indicar que la escena está ocurriendo en el interior del palacio. Afuera quizás se quedó el señor de Yaxchilán, Escudo de Jaguar. Éste es el texto de la inscripción:

> Día 5-Imix, del mes 4-Mac [la fecha registrada equivale al 23 de octubre de 681 d.C. Con ella vuelve a aludirse al día de entronización del señor Escudo de Jaguar. Hay además otra fecha, la que corresponde al 5 de agosto de 723 d.C. y que probablemente se refiere a la dedicación de este monumento]. Él se sangró, él, el del fuego, señor de la lluvia, señor 4-Katunes [veintena de años] Escudo de Jaguar, el que hizo cautivo a Ah Ahual, el que es el señor de Yaxchilán, Bacab. [En relación con la señora Xoc se lee:] Ella es la señora del maíz, ella la de varios títulos, la señora Xoc, de Yaxchilán [14].

Como puede verse, una vez más los seres humanos entran aquí en relación estrecha con los dioses. El autosacrificio ha hecho posible la visión alucinante y portentosa. Él y ella, señores de Yaxchilán, podrán ya experimentar confianza. De su parte está la protección divina.

En el tercero de los dinteles de Yaxchilán hay una nueva escena, continuación de las dos anteriores, en la que aparecen de nuevo Escudo de Jaguar y su mujer Xoc. Él lleva su armadura de algodón y se apresta a la guerra. Ella le ofrece el tocado de jaguar con que habrá de ataviarse para entrar en batalla. Sobre el rostro de la señora Xoc se ven aún las gotas de sangre del autosacrificio que ha hecho. La inscripción glífica indica que «la guerra será en contra del señorío de Seibal. Allí se harán cautivos para el sacrificio, él será quien los hará prisioneros...» [15].

Como quien vuelve las páginas de un libro, la secuencia narrativa de estas imágenes con inscripciones se continúa en los dinteles del palacio de Yaxchilán con los que podrían llamarse ulteriores capítulos de

[14] *Ibid.*, p. 188.
[15] *Ibid.*, pp. 210-211.

Figura 14. Dintel de un palacio en Yaxchilán, Chiapas, período clásico, con la fecha 723 d.C. (Foto y dibujo, en L. Schele, *The Blood of Kings*).

las victorias y otras proezas del señor Escudo de Tigre. Los mayas tallaron en la piedra esas páginas de su historia con el propósito de que perduraran para siempre.

Actuaciones de los señores, sacrificios de sangre, victorias, muerte y vida, relación estrecha con los dioses, triunfos en los juegos de pelota que debían ser recordados, series dinásticas de determinados linajes de señores de lugares tan importantes como Copán, Quiriguá, Yaxchilán o Palenque, entrelazados con el universo de los dioses, siempre con fechas precisas y con frecuencia en escenarios que evocan las realidades cósmicas, todo ello y mucho más abarca esta rica e insospechada narrativa de los mayas. Mucho queda aún por investigar para apreciarla en su plenitud. Aunque se ha avanzado bastante, subsisten oscuridades respecto de determinados glifos y signos. Se requiere también formar el gran *corpus* con el conjunto de cuantos textos sea posible reunir. Inscripciones e imágenes es en esencia esta literatura, testimonio de la palabra de un pueblo que, a lo largo de muchos siglos, hizo posibles tan extraordinarias creaciones en el Nuevo Mundo.

Los himnos y cantares teotihuacanos

En realidad Teotihuacán, la ciudad de los dioses, en el altiplano central de México, comenzó a florecer como metrópoli antes que los centros del mundo maya. Teotihuacán alcanzó asimismo un mayor poderío. De hecho influyó en determinados momentos sobre algunos centros mayas y de otras regiones, entre ellas las de Oaxaca. La razón de que nos ocupemos antes de la literatura de los mayas clásicos es por la relación que guarda con otros testimonios que provienen de lugares cercanos, como son los de la vertiente del Pacífico en Chiapas y Guatemala. Según vimos, las producciones de Izapa en Chiapas y otras en territorio de Guatemala se presentan como un antecedente en la evolución cultural de los mayas. Y otro tanto puede decirse de las inscripciones anteriores a la era cristiana o ligeramente posteriores, en las que aparece ya el sistema calendárico que se conoce como de la cuenta larga. Entre ellas están la de la Estela C de Tres Zapotes, en Veracruz, la encontrada en El Baúl, Guatemala, y la de la estatuilla de Tuxtla, de las cuales ya hemos hablado. Dichas inscripciones son igualmente antecedente de las debidas a los mayas clásicos.

Desde luego que también en la región central de México se recibió la influencia cultural de los creadores de la primera civilización en Mesoamérica, es decir, los olmecas. Ello es visible en sitios como Tlatilco y Zacatenco, muy cercanos a donde se levantaría la ciudad de México. Tampoco Teotihuacán fue fruto de generación espontánea. Constituye otra versión en el proceso de desarrollo cultural que se produjo a lo largo de milenios en Mesoamérica.

Característica muy importante de Teotihuacán es haber sido una auténtica metrópoli, sin duda la más grande de su tiempo en el Nuevo Mundo y quizás una de las mayores de la época en todo el planeta. El máximo florecimiento de Teotihuacán se sitúa entre los siglos IV y VI d.C. En la Ciudad de los dioses, concebida con un profundo sentido urbanista, se erigen grandes pirámides y templos para el servicio de los dioses, palacios para los que gobiernan, escuelas, mercados, cuarteles, así como habitaciones para sus diferentes grupos de moradores. Si bien los teotihuacanos sobresalen de manera extraordinaria en pintura, escultura y urbanística, durante mucho tiempo se dudó si habían estado en posesión de precisos sistemas calendáricos y de alguna forma de escritura. Investigaciones recientes muestran que en Teotihuacán, además de existir una rica y compleja iconografía, tuvo vigencia el calendario y existió una escritura de la que se han identificado ya numerosos glifos [16].

Aquí nos limitaremos a presentar y comentar algunos testimonios referentes a la existencia de himnos y cantares teotihuacanos, que, lo mismo que otras numerosas anotaciones glíficas, aparecen sobre todo en pinturas murales. En menor grado aportan algunos testimonios al respecto vasijas de cerámica, en particular los bien conocidos vasos trípodes teotihuacanos. En ellos y, en algunas piedras talladas, son también visibles los signos glíficos que permiten hablar de cómputos calendáricos y de una escritura que se desarrolló durante el período de mayor esplendor de la Ciudad de los dioses.

En relación con los himnos y cantares interesan particularmente varias de las pinturas murales de algunos templos y palacios como los

[16] Sobre esto pueden consultarse Hasso von Winning, *La iconografía de Teotihuacán, los dioses y los signos*, 2 vols., Universidad Nacional, México 1987; J. C. Langley, *Symbolic Notation of Teotihuacan. Elements of Writing in a Mesoamerican Culture of the Classic Period*, BAR International Series, Londres, 1986.

de Tepantitla, Tetitla y Zacuala. En dichas pinturas murales se contemplan sacerdotes, dioses y aun animales de cuyas bocas o manos salen volutas que denotan la expresión de la palabra. Como signo glífico, estas volutas aparecen desde los tiempos olmecas hasta la etapa de los mexicas e incluso en códices o libros indígenas producidos durante la etapa colonial, lo cual significa que la voluta de la palabra es un signo que se empleó en Mesoamérica durante más de dos milenios y medio.

En los murales teotihuacanos, las volutas se complementan muchas veces con lo que puede describirse como *afijos*. Consisten éstos en modificaciones efectuadas sistemáticamente en los bordes de la voluta. En ocasiones se trata de pequeñas alteraciones, bien a modo de protuberancias o, algo muy característico, con representaciones de flores. Esto último ha sido interpretado en la glífica mesoamericana del período postclásico como un elemento que confiere a la voluta de la palabra el atributo de haberse convertido en un canto. Ello puede verse, por ejemplo, en una imagen del *Códice Borbónico* en la que aparece el dios Xochipilli, protector de las artes, las fiestas y los cantos. De su boca sale una voluta florida, expresión de su canto.

Ahora bien, se ha notado que, además de este género de modificaciones de la voluta a modo de afijo, hay varios casos en que se incluyen, en su interior, otros signos a modo de *infijos*. Dichos infijos aparecen ordenados verticalmente, en una o dos columnas, formando combinaciones que implican una secuencia. Dado que esos signos han sido pintados en distintas combinaciones e incluidos en varias volutas, cabe inferir que se trata de secuencias glíficas concebidas para transmitir un mensaje. Hasta ahora se han identificado varias docenas de glifos infijos en las volutas. Suelen aparecer de cuatro a seis signos infijos, tanto en las volutas de la palabra como en las volutas que provienen de las manos de los personajes representados y que parecen denotar otra forma de expresión, la idea de comunicar qué clase de ofrendas o dones se están haciendo.

Como en el caso de las inscripciones mayas, las volutas portadoras de signos, afijos e infijos, guardan aquí estrecha relación con la pintura de la imagen con la cual se relacionan. Es decir, también en Teotihuacán, para comunicar una idea y probablemente una palabra, o mejor dicho una expresión, el medio empleado es el de la represen-

tación iconográfica complementada o explicitada por los signos glíficos.

El examen de buen número de volutas ha permitido identificar una serie de signos que se combinan en secuencias. Ostentan formas diversas como una mano estilizada, un jade, un caracol, el glifo del movimiento, la huella o pisada, etcétera. Algunos signos, por ejemplo el del jade, han podido compararse con expresiones nahuas que aparecen en los *huehuehtlahtolli*, testimonios de la antigua palabra. En ellos se expresa, entre otras, la siguiente afirmación:

> como un jade bien pulido... Esto se afirma de aquel que se expresa bien. Se dice ha hablado maravillosamente, su palabra ha sido como un jade, como una turquesa... [17].

Avanzando más, se ha intentado una correlación de los grafemas, insertos en las volutas, con fonemas propios de la lengua que hablaron los pipiles, es decir, el náhuatl. De hecho, existen razones para afirmar que al menos una parte de la población teotihuacana hablaba dicha lengua [18]. Así, se han podido «leer» en algunas de estas secuencias glíficas expresiones tales como *to-tepeuh*, «nuestro guerrero, nuestro conquistador»; *to-nan*, «nuestra madre»; *to-pil*, «nuestro hijo, nuestro príncipe...» [19].

Lo alcanzado hasta aquí pone de manifiesto que en Teotihuacán existió una forma de escritura que permitió hacer registros glíficos con diversas connotaciones. Ya antes se había demostrado la existencia de sistemas calendáricos. Ahora se comprueba que también en Teotihuacán la palabra del canto pudo enunciarse, al menos en su meollo, a través de las volutas floridas en secuencias de grafemas infijos en ellas. Contemplando la pintura de un vaso policromado que aquí se reproduce, podemos ver que de la boca de un sacerdote sale una voluta florida en cuyo interior aparece esta secuencia de glifos: una piedra pre-

[17] *Códice Florentino*, reproducción facsimilar hecha por el Gobierno Mexicano, 3 vols., México, 1979, libro VI, folio 205 v.

[18] Sobre el empleo del náhuatl en Teotihuacán, W. Jiménez Moreno, «Síntesis de la historia pre-tolteca de Mesoamérica», en *Esplendor del México Antiguo*, 2 vols., Centro de Investigaciones Antropológicas, México, 1966, t. II, pp. 1.075-1.082.

[19] T. S. Barthel, «Decipherıng Teotihuacán Writing», en *Indiana*, Berlín, 1987, núm. 11, p. 17.

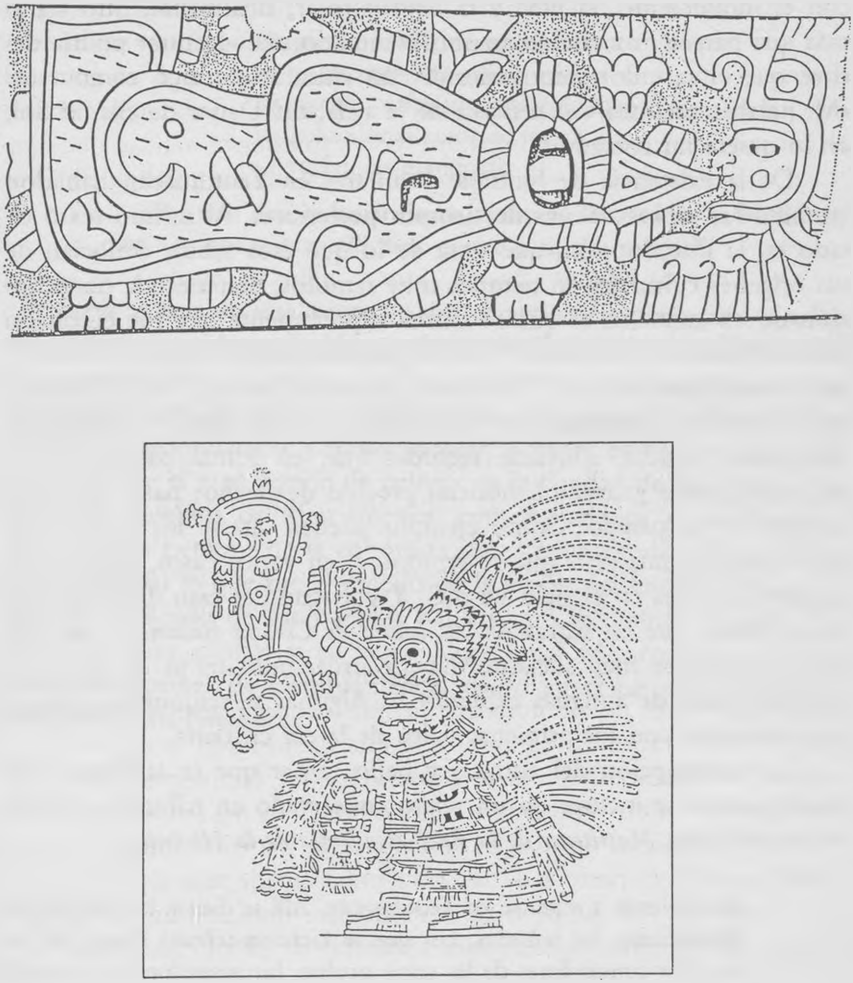


Figura 15. a) Voluta de la palabra florida con glifos a modo de infijos en su interior. Vaso policromado teotihuacano, hacia 540 d.C. Se describe en el texto del libro. b) Sacerdote teotihuacano ricamente ataviado. De sus manos surge una doble voluta florida con varios glifos, infijos, que posiblemente denotan las ofrendas que hace o las palabras del canto que acompañan el ritual. Pintura mural en Tepantitla, Teotihuacán, hacia 450 d.C.

ciosa, tal vez un jade, la palabra; la huella de un pie, signo de ir hacia un rumbo determinado; lo que parece ser un glifo *ollin*, relacionado con el movimiento, la vida y la deidad solar; finalmente, otro signo más que parece evocar el corazón. Intentando una «lectura» podría decirse que el sacerdote teotihuacano está enunciando algo como esto: «Mi palabra preciosa va en busca de la vida, del Dador de ella, el Sol, así lo quiere mi corazón».

De la existencia de himnos y cantares en Teotihuacán hablaron también los sabios nahuas de tiempos posteriores. Al mismo texto citado en la introducción, que trata de lo que esos sabios conocían de sus orígenes culturales en tiempos muy remotos, pertenece la transcripción de un canto en el que se afirma expresamente que fue entonado en Teotihuacán. Para mostrar que no es inverosímil que los sabios nahuas contemporáneos a la conquista española tuvieran alguna noticia, no ya sólo de Teotihuacán y su cultura, sino de algunas de sus producciones poéticas, conviene recordar que, en forma paralela, otros mesoamericanos guardaron noticias precisas de hechos para ellos muy remotos en el pasado. Como ejemplo pueden citarse los testimonios de los códices mixtecos que se remontan, en varios casos, hasta acontecimientos ocurridos en el siglo VII d.C. Y volviendo al caso de los mayas, encontramos que en varios de los *Libros de Chilam Balam*, de los que nos ocuparemos más adelante, hay recordaciones tanto de acontecimientos como de antiguas expresiones. Algunas se remontan a épocas que coinciden con los primeros siglos de la era cristiana.

La transcripción del antiguo y bello cantar que se atribuye a los teotihuacanos se incluye en un relato conservado en náhuatl y recogido en el *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia:*

> Allí vinieron a reunirse en Teotihuacán. Allí se dieron las órdenes, se establecieron los señoríos. Los que se hicieron señores fueron los sabios, los conocedores de las cosas ocultas, los poseedores de la tradición...
>
> Así se llamaba Teotihuacán porque cuando morían los señores, allí los enterraban. Luego encima construyeron santuarios, pirámides que aún están... Y lo llamaron Teotihuacán porque era el lugar donde se enterraban los señores. Pues según decían: cuando morimos, no en verdad morimos, porque seguimos viviendo, despertamos, esto nos hace felices.

Así se dirigían al muerto cuando moría. Si era hombre, le hablaban, lo invocaban como a ser divino con el nombre de faisán; si era mujer, con el nombre de lechuza, les decían:

> Despierta, ya el cielo se enrojece,
> ya se presentó la aurora,
> ya cantan los faisanes color de llama,
> las golondrinas color de fuego,
> ya vuelan las mariposas.

Por esto decían los ancianos, quien ha muerto se ha vuelto un dios. Decían: se hizo allí dios, quiere decir que murió [20].

Breve como es este canto, si lo ponemos en parangón con los mensajes de las volutas floridas, podemos inclinarnos a pensar que algo de la expresión de la palabra de los sacerdotes y sabios teotihuacanos ha llegado hasta nosotros. Lo cual, junto con el acercamiento a la rica iconografía teotihuacana, permite valorar, siquiera en una mínima parte, lo que fue el gran legado de cultura de la Ciudad de los dioses para los demás pueblos de Mesoamérica, contemporáneos y posteriores a ella hasta los tiempos de la conquista. En ese legado de cultura ocupa lugar principal lo que fue el meollo de la visión del mundo y del pensamiento religioso de los pueblos nahuas que más tarde se asentaron en el altiplano central y en otros lugares del México antiguo hasta apartadas regiones de Centroamérica, como en el caso de los pipiles establecidos en Nicaragua.

[20] *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, textos de los informantes de fray Bernardino de Sahagún, folio 195 r.

II

LA LITERATURA DEL PERÍODO POSTCLÁSICO, SIGLOS X-XVI d.C.

Por mucho tiempo los estudiosos de las culturas mesoamericanas se refirieron a los siglos del período postclásico como a una etapa que, si por una parte se presentaba con menor esplendor cultural, por otra, dada la abundancia de sus testimonios escritos, se situaba por primera vez dentro de lo que puede llamarse historia. Se decía así que esta época era la del «período histórico». Hoy no puede aceptarse tal afirmación. El gran conjunto de las inscripciones mayas, tan ricas en precisiones cronológicas, obliga a afirmar que ya durante el clásico existía una muy desarrollada conciencia histórica. Más todavía, como hemos visto en el capítulo anterior, es obvio que los testimonios del clásico permiten acercarnos a su historia, visión del mundo y pensamiento religioso.

Al considerar ahora las expresiones del pensamiento y la palabra durante el período postclásico es necesario establecer un deslinde. Las expresiones de pueblos que vivieron en este período, entre ellos zapotecos, mixtecos, nahuas y diferentes grupos de la familia maya, pueden conocerse a través de tres formas distintas de testimonios.

La primera se halla en diversos monumentos con inscripciones e imágenes descubiertos por la arqueología. Debe advertirse que, aunque parezca extraño, las inscripciones en monumentos fueron entonces mucho menos abundantes que durante el período clásico. Sin embargo, como veremos, se conocen y han sido objeto de estudio varios conjuntos de pinturas, estelas y otros monumentos que merecen atención desde la perspectiva que nos interesa, es decir, en cuanto portadores de expresiones del pensamiento y la palabra indígenas.

Una segunda forma de testimonios, la más explícita de todas, está constituida por el conjunto de los antiguos libros o códices con pinturas y signos glíficos. Se confeccionaban éstos bien con papel hecho de la corteza del *amate* (un *ficus*) o con pieles de venado cortadas en tiras y unidas. Los libros se nombraban *amoxtli* en náhuatl (de *ama-tl*: papel, y *oxitl*: embadurnamiento, pegamento), *anahte* en maya (derivado tal vez del náhuatl *amatl*), y *p'ikil hu'un* (de *pikil*: multitud, muchos, y *hu'un*: papel), así como *naandeye*, que significa «para memoria de lo ocurrido», en lengua mixteca. Las tiras de papel o piel apergaminada sobre las que se escribía y pintaba se doblaban a manera de biombo. Los códices, de variados tamaños, se protegían en sus extremos con tapas de madera recubiertas a veces con piel de jaguar.

También se producían lienzos de algodón, para registrar en ellos mapas, secuencias genealógicas, listas de tributos y otras cosas. En ocasiones las tiras de piel, en vez de plegarse, se enrrollaban. Se conservan algunas muestras de tal forma de presentación.

Han sobrevivido unos pocos códices prehispánicos de procedencia maya, mixteca, nahua o de la región central de México. Sin duda ofrecen el mejor camino para conocer lo que cabe describir como literatura indígena prehispánica del período postclásico. Es cierto que desde la etapa anterior se produjeron libros en los centros de las diversas áreas donde se dejó sentir el esplendor clásico; pruebas de ello las ofrecen los monumentos y los vasos de cerámica en los que se representa a los escribanos con sus pinceles, sus conchas para la tinta o pintura y sus mismos libros con cubiertas forradas unas veces con piel de jaguar y otras con las solas tapas de madera.

La tercera categoría de fuentes para conocer la expresión de la palabra durante este período la proporcionan los textos indígenas que a raíz de la conquista se transcribieron con el alfabeto latino adaptado para representar sus fonemas. Son textos en náhuatl, en varias lenguas mayenses y, en menor grado, en otras. En última instancia derivan de los códices o libros prehispánicos o de la tradición oral, sistemáticamente comunicada y memorizada, siguiendo el contenido de los viejos libros, tal como se enseñaba en las antiguas escuelas indígenas.

Desde luego que estos textos, al ser transcritos por medio del alfabeto y con la participación de los indígenas expuestos ya al contacto con la cultura europea, deben ser analizados y valorados con cautela. En el proceso de transcripción, en el que muchas veces participaron

también frailes misioneros, pudieron introducirse interpolaciones y otros géneros de modificaciones. Para distinguir con un sentido crítico lo que proviene de la antigüedad prehispánica y lo que puede ser postizo o alterado, la mejor piedra de toque será confrontar su contenido con el de los testimonios que no ofrecen duda alguna acerca de su origen prehispánico. Esos otros testimonios son los aportados por los códices o libros indígenas anteriores a la conquista y las inscripciones e iconografía producidas a lo largo de los siglos de la evolución cultural mesoamericana.

Según veremos en los capítulos del tres al seis, a pesar de que en varios casos hubo interpolaciones y otras formas de alteración de los textos que se transcribieron con el alfabeto en los años posteriores a la conquista, puede afirmarse críticamente que han llegado hasta nosotros no pocas muestras de la expresión de la antigua palabra. En dichos capítulos será presentada y valorada esta categoría de expresiones. Allí podrán conocerse y disfrutarse no pocas muestras de relatos míticos, testimonios de la antigua palabra, himnos y cantares, narraciones legendarias e históricas. Tales expresiones se conservan en sus correspondientes lenguas y han llegado hasta nosotros en manuscritos casi siempre del siglo XVI. En esas creaciones literarias —cuya autenticidad se establece críticamente en cada caso— se expande, por así decir, lo que más escuetamente nos han comunicado, con glifos y figuras, los antiguos libros y los diversos monumentos.

Asimismo conviene adelantar que, además del considerable conjunto de textos en lenguas nativas, transcritos con el alfabeto en el siglo XVI, se conservan otros testimonios elaborados por indígenas, de suma importancia en el estudio y apreciación de estas literaturas. Dichos testimonios son los libros o códices, bastante numerosos, que se produjeron después de la conquista. Unas veces son copias de manuscritos prehispánicos, tal vez con algunas modificaciones; otras, constituyen producciones nuevas que responden a diversas intenciones y requerimientos.

Pinturas y libros mayas

Con imágenes y símbolos que integran variadas formas de narrativa, se conservan pinturas murales en diversos lugares donde se desa-

rrolló la cultura postclásica maya. En Chichén-Itzá, Yucatán, las hay en varios templos, particularmente en el de los Tigres, en el de los Guerreros y en el del Chac Mool o deidad de la lluvia. También existen en el Templo del Castillo y en el del Dios descendente, así como en el de los frescos, en el centro de Tulum, la ciudad edificada frente al mar Caribe en la península yucateca. Otro tanto puede decirse de la que se conoce como pintura de las ofrendas a un cacique en Tzulán, Yucatán.

Todos estos murales representan escenas de la vida, incluyendo acontecimientos de particular significación como combates, viajes de mercaderes y momentos de propiciación de los dioses. Una vez más, puede decirse que son como páginas de códices que se ofrecen a la contemplación de todos. En cambio, debe recordarse que durante el postclásico no vuelven a erigirse estelas en piedra con inscripciones glíficas en el ámbito de los mayas. Sólo en algunos lugares se tallaron bajorrelieves en los que las imágenes integran escenas portadoras de mensajes.

Evocando un elemento fundamental en el pensamiento mesoamericano desde el período preclásico, según puede verse en las estelas de Izapa, hay en el Templo de los Tableros, del período postclásico, en Chichén-Itzá, varios bajorrelieves que merecen particular mención. En ellos se representan los cuatro árboles cósmicos, símbolo de la vida, relacionados con los cuatro rumbos del mundo. Sobre cada uno, como se representará también en los códices mayas de este mismo período, reposan otras tantas aves, vinculación de la tierra con los estratos superiores del mundo. En la parte inferior se contemplan, en hilera, varios monos. La figura del mono evoca a su vez un enjambre de símbolos. Mientras que, por una parte, recuerda que los seres humanos de una de las edades cósmicas anteriores se convirtieron en monos, por otra, el rostro del mono se torna máscara del artista y del sabio. En ocasiones, los antiguos escribanos, los pintores de libros, ostentan rostros de monos. Y también la deidad suprema asume a veces esta apariencia. Asociar al mono con los cuatro árboles cósmicos es vincular esos símbolos con la plenitud de los rumbos del mundo, con sus aves cósmicas y sus deidades, en suma, con cuanto está por encima de nosotros, los estratos celestes, morada de los dioses.

Hay que reconocer, en lo que toca a las pinturas murales del postclásico maya y, en cierto modo, también respecto de bajorrelieves

como los descritos, que, carentes casi totalmente de inscripciones, se sitúan más en el campo de lo artístico e iconográfico que de lo literario. Hemos atendido a ellos porque muestran que el arraigado estilo narrativo de muchas producciones mesoamericanas perduró en tales pinturas y bajorrelieves.

En cambio, pertenecen mucho más directamente a lo que es objeto de nuestro interés los cuatro libros prehispánicos mayas que han sobrevivido a las múltiples formas de destrucción que siguieron a la conquista.

El arte de elaborar libros data por lo menos del período clásico mesoamericano. Recordaremos que, no sólo por las representaciones de escribanos y códices en varios palacios y en las pinturas de vasos de cerámica, consta que los mayas escribían libros durante el clásico. Se han descubierto además en algunas tumbas y cuevas los restos, hoy ilegibles, de varios libros que datan del 300 al 600 d.C. Proceden de Altún Ha, en el actual Belice, y de Uaxactún, Acasaguastlán y Nejab, en Guatemala [1]. Otro resto ilegible se halló en un entierro en el Mirador, Jiquipilas, en Chiapas, posiblemente de origen teotihuacano. [2]

En contraste con esos restos de códices, a los que continúan aplicándose distintas técnicas con el propósito de entrever algo de su contenido, se conservan cuatro, tres de ellos mutilados, pero todos de enorme interés. Como veremos, en estos manuscritos, que, al igual que las inscripciones clásicas de estelas y vasos, están ya descifrados en parte, hay testimonios de genuino valor literario. Procederemos a describir cada libro, aduciendo algunas muestras de su contenido.

Los nombres con que se conocen estos libros no son sino los de las ciudades europeas en las que se conservan, e irónicamente, en un solo caso, es el del club neoyorkino en el que por primera vez se dio a conocer públicamente. Los cuatro códices se nombran así: *de Dresde*, *de Madrid* (o *Tro-Cortesiano*), *de París* (o *Pereziano*) y *Grolier*. A continuación vamos a describir las características y contenido de cada uno de ellos.

[1] Sobre estos códices véanse J. E. S. Thomson, *Maya Hieroglyphic Writing*, University of Oklahoma Press, Norman, 1960, p. 23; D. M. Pendergast, *Excavations at Altum Ha, 1964-1970*, Royal Ontario Museum, Toronto, 1979, p. 76.

[2] De este códice trata P. Agrimier en *Mounds 9 and 10 at Mirador, Chiapas*, Brighan Young University, Provo, 1975, pp. 63-64.

El Códice de Dresde

Es éste un libro hecho de papel de amate. Está integrado por 39 páginas o dobleces pintados por ambos lados con cuatro más en blanco en el reverso. Cada página o doblez mide 20,5 × 9 cm. El libro, que se dañó considerablemente durante los bombardeos de la Segunda Guerra Mundial, se conserva en la Biblioteca Estatal de Sajonia, en la ya unificada República Federal Alemana. Uno de los especialistas que lo han estudiado, además de referir cómo llegó hasta la ciudad de Dresde, se ocupa en esclarecer su origen, el cual, en su opinión, puede situarse en la región del centro-norte de la península de Yucatán, específicamente en Chichén-Itzá. El examen del contenido y del estilo pictográfico y glífico del manuscrito lleva a afirmar que fue elaborado probablemente durante la primera mitad del siglo XIV pero como copia de otro libro más antiguo, verosímilmente del período clásico tardío [3].

Este códice es uno de los manuscritos prehispánicos más hermosos. Podría decirse que, por la precisión de sus signos glíficos y la finura de sus dibujos admirablemente coloreados, constituye una joya del arte y la sabiduría de Mesoamérica. En él pueden distinguirse tres grandes partes. La primera consta de la presentación y desarrollo de 75 cuentas calendáricas, en su mayor parte del sistema conocido como *tzolk'in*, cuenta de los 260 días y sus destinos, y asimismo de cómputos anuales, calculados con propósitos de propiciación de los dioses y de diagnósticos astrológicos. La segunda parte comprende temas astronómicos, las tablas de eclipses y de los ciclos de la «Estrella Grande», es decir, Venus. La tercera sección consiste en el enunciado de profecías para el año y para las veintenas de años. Dado que en las páginas o dobleces de este libro hay líneas horizontales que señalan secuencias en su contenido, las tres partes que se han descrito no deben entenderse como tres grandes capítulos en rígida sucesión dentro del códice. Los diversos temas se prosiguen muchas veces desarrollando, de página en página, lo que se busca expresar, en su sección o secuencia superior,

[3] J. E. S. Thompson, *Un comentario al Códice de Dresde, libro de jeroglíficos mayas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, pp. 40-43. (Este comentario acompaña a una edición facsimilar del códice).

media o inferior, según aparecen separadas por las mencionadas líneas. Tomando en cuenta las lecturas o desciframientos de algunas secciones particularmente significativas de este códice ofreceremos algunos ejemplos de su contenido.

En las páginas 5 y 6, en su sección inferior, se registra un cómputo calendárico de 260 días. Éste se distribuye en cuatro grupos de 65 días presididos por los signos de *Etz'nab* (Pedernal), *Akbal* (Noche), *Lamat* (equivalente al día calendárico Conejo entre los nahuas), *Ben* (Caña). Debajo de una inscripción aparecen seis deidades. Todas ellas están relacionadas en este caso con la agricultura. En esta cuenta calendárica serán invocadas las cosechas del maíz para evitar que se destruyan y lograr, en contrapartida, lo mejor de ellas.

A la izquierda se halla el Dios de la muerte con un glifo en la mano que denota su ofrenda. Continuando a la derecha, encontramos al dios Itzamná que también porta una ofrenda en la mano. La deidad de la muerte reaparece en seguida. Lleva en su mano un destino, esta vez nefasto. Las siguientes deidades no están sentadas, como las anteriores, sino que dos de ellas aparecen caminando. La primera representa un aspecto del Dios de la lluvia con su ofrenda en la mano, una especie de vasija para semillas. Las otras dos deidades, la que camina y la que está en reposo, se vinculan de nuevo con la muerte. Sus ofrendas tienen signos adversos. Limitándonos aquí a la interpretación de los glifos en los que se invoca a estas deidades, puede ofrecerse la siguiente versión:

El grano que alimenta
[es recibido por el Dios celestial],
Itzamná, señor del mundo,
el que es largo tiempo esperado.

El grano que alimenta
[es recibido por el Dios de la muerte],
el dios que amenaza ruina,
el dios que amenaza desastres.

El grano que alimenta
[es recibido por el Dios de los Valles],
ahora debe ser,
es un buen tiempo para implorar.

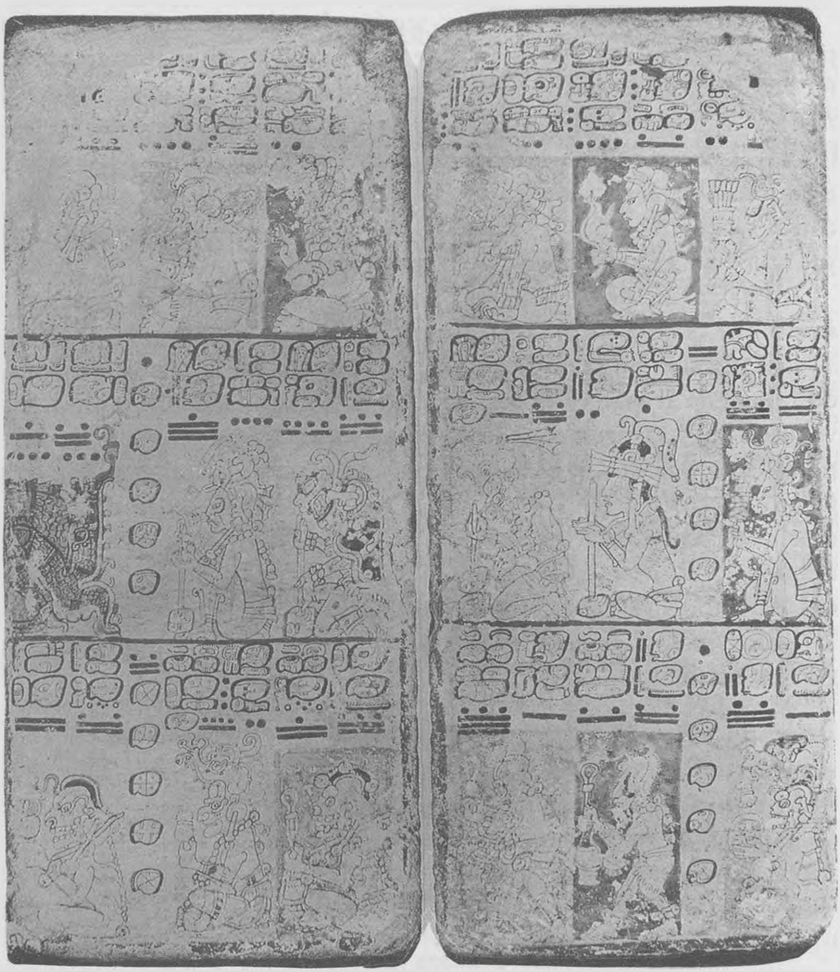


Figura 16. Páginas 5 y 6 del *Códice de Dresde*, maya prehispánico, conservado en la Biblioteca Estatal de Dresde, Alemania. Se ofrece un comentario de ellas en el texto de este libro.

El grano que alimenta
[es recibido por el Dios de la muerte],
cascabeles de muerte,
es el orden de las cosas: desastres [4].

Atendía el sacerdote que leía esta inscripción a las indicaciones calendáricas que con glifos numerales y de los días se precisan en estas dos páginas. Hacía luego imprecaciones, probablemente acompañado por otros. Buscaba propiciar que el grano que alimenta no fuera a quedar bajo la influencia de los dioses que causan desastres sino de aquellos que son esperados porque favorecen la siembra, el crecimiento del maíz, la cosecha con la cual se fortalecerán los humanos.

Pasamos ahora a otra sección muy diferente de este libro, páginas 46-50, que trata de los ciclos de Venus o Estrella Grande. Los estudiosos de este códice encuentran sorprendentes coincidencias en lo que allí se expresa y testimonios tardíos de los mismos mayas. Estas expresiones se encuentran en algunos de los textos que más adelante comentaremos de los sacerdotes profetas, conocidos como los *Chilam Balam,* cuya actuación perduró en los tiempos coloniales y aún en el México independiente. En cada una de las páginas, en la columna del lado derecho, hay tres representaciones pictográficas. Representan a otros tantos personajes que simbolizan a la Estrella Grande y adoptan diversas actitudes. Las figuras en lo alto, en actitud sedente. Las que están en el centro son guerreros con sus dardos, listos para atacar. Las de abajo son las víctimas que han recibido el impacto de los dardos. Con estas figuras y con los textos glíficos que las acompañan se expresa lo que pueden implicar las fechas del orto helíaco de Venus después de su conjunción inferior. Las imágenes de las víctimas denotan a los guerreros, al maíz, la lluvia y la fertilidad.

Resulta imposible entrar aquí en la complejidad de los cómputos portadores de destinos. Nos limitamos a la lectura de los textos que acompañan, en cada página, a las expresiones calendáricas y a las efigies de la Estrella Grande en cuanto dios, como guerrero, y como cau-

[4] En lo esencial coinciden en la lectura de los glifos de esta sección tanto Thompson, *op. cit.*, pp. 103-104, como Yuri Knorosov, *Maya Hieroglyphic Codices*, traducido del ruso por Sophie D. Coe, Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany, Albany, 1982, p. 57.

sante de un daño en quien recibe su influencia adversa. Ésta es la reconstrucción de los textos, tal como aparecen en su secuencia de las páginas 46 a 50 del libro:

(p. 46)
El dios de la Estrella Grande,
estrella de la mañana, aparece en el oriente.
El Dios que trae la lluvia
es la víctima de su sacrificio.
Desgracia, ¡ay de los hombres!
La enfermedad que envía
para la segunda siembra de maíz,
¡ay del Dios del maíz!

(p. 47)
El dios *Lahun Chan*,
Estrella Grande,
surge en el oriente
Chacbolay, el jaguar,
es su víctima de sacrificio.
Es la miseria de lo que pertenece al maíz maduro.
El dios de los mercaderes y del norte,
¡ay del señor!,
gran sacrificio,
¡ay del dios *Hac*, tortuga, habrá una sequía!

(p. 48)
El que es señor de la noche, la Estrella Grande,
surge por el oriente.
El Dios del maíz es la víctima de su sacrificio.
Por el oriente viene su castigo, su enfermedad,
son enviados a sus campos de maíz.
Miseria para el hombre.

(p. 49)
Kukulcán, Estrella Grande,
surge por el oriente.
El Dios tortuga [la lluvia] es la víctima de su sacrificio.
La miseria del dios del rostro solar,
Kinich Ahau, el Señor del Sol.
El destino adverso, el del dios que trae la lluvia.

Figura 17. Páginas 48-50 del *Códice de Dresde*. De su contenido se trata en el presente libro.

Daño y enfermedad
vienen del dios...

(p. 50)
El dios del frío de la aurora,
Estrella grande, estrella de la mañana,
surge por el oriente.
El pez divino es la víctima de su sacrificio.
Desgracia para el señor de los mercaderes,
el del norte,
daño y enfermedad,
envía la divinidad al Señor del maíz [5].

Las cargas de los destinos en las cuentas calendáricas, y los ciclos del tiempo marcados por los astros, todo ello en relación con dioses, seres humanos, plantas y animales, entretejen las secuencias pictóricas y glíficas de este códice y de los otros que se conservan de la cultura maya. Si esta literatura nos resulta extraña, no hay que olvidar que su significación más profunda está esencialmente vinculada al saber esotérico de los sacerdotes y sabios. Lo que alcancemos a comprender de ella nos acerca de algún modo al universo de cultura que a través de milenios floreció en Mesoamérica.

El Códice Tro-Cortesiano o *de Madrid*

Siendo el *Códice de Dresde* el más hermoso de los manuscritos prehispánicos mayas que se conservan, no es el más extenso. El que se conoce como *Códice de Madrid*, debido a que se conserva en el Museo de América de esa ciudad, tiene mayor extensión. Consta de 56 hojas o dobleces pintados por ambos lados, con la peculiaridad de que el reverso se halla cabeza abajo si se compara con el anverso. Cada doblez o página tiene casi 23 × 12,2 cm. En un principio se pensó que se trataba de dos códices, ya que se encuentra separado en dos partes. Éstas fueron conocidas como *Códice Troano* (por haber pertenecido a un señor de nombre Juan de Tro y Ortolano) y *Códice Cortesiano* (que

[5] También aquí coinciden en lo esencial, en la lectura de estos textos, Thompson, *Comentarios al Códice de Dresde, op. cit.*, pp. 171-172, y Knorosov, *op. cit.*, pp. 80-91.

perteneció, a su vez, a José Ignacio Miró, quien lo vendió al Museo Arqueológico de Madrid). Al igual que los otros tres códices mayas, también éste está pintado en el papel hecho de la corteza del amate (del género de los *ficus*).

El análisis de su contenido y de sus rasgos estilísticos ha llevado a pensar que el *Códice de Madrid* procede de algún lugar de la costa occidental, quizás Champotón, en la península yucateca [6]. El códice puede describirse como una obra de frecuente consulta para los sacerdotes, *ah ki'nob*, «los del Sol, el día, el tiempo», es decir, los dedicados a conocer los destinos inherentes a los distintos períodos de tiempo. A ellos correspondía enunciar profecías e indicar qué ceremonias debían efectuarse en las diferentes circunstancias. Abarca, por consiguiente, un numeroso conjunto de ordenamientos de la cuenta astrológica de 260 días y de la cuenta anual. Los cómputos del tiempo que en él se registran guardan relación, en varios casos, con augurios y rituales para propiciar la lluvia, las faenas agrícolas, la cacería, la agricultura y otros diversos géneros de actividad artesanal.

Uno de los ordenamientos calendáricos que registra es de particular interés. Aparece en las páginas 75-76 del códice, distribuido en función de una imagen del universo. Como en otras muchas páginas de este y de los demás códices mayas, también aquí glifos e imágenes se complementan. Ésta puede ser la lectura del contenido de las páginas 75-76 del *Códice de Madrid*:

En el centro se contempla una especie de rectángulo circundado por una banda en la que se registran los signos de los 20 días del calendario. En el interior del rectángulo aparecen dos deidades con otros elementos que luego se describirán. De cada uno de los cuatro extremos del rectángulo arrancan cuatro conjuntos de glifos como otras tantas aspas o brazos de una cruz de San Andrés que confieren al conjunto una distribución cuadripartita. Se distinguen así los cuatro grandes sectores del mundo. Cada uno de estos cuatro conjuntos de glifos está acompañado por huellas de pisadas humanas, numerales en forma de puntos y determinados signos de los días. Entre cada uno de estos conjuntos o brazos de la imaginaria cruz de San Andrés hay un par de deidades sedentes frente a un árbol cósmico y otros elementos. En los

[6] Thompson, *op. cit.*, p. 43.

extremos o márgenes de estas dos páginas hay cuatro hileras de 13 puntos y varios signos calendáricos, tres de ellos acompañados del numeral 13 en cada uno de los cuatro extremos.

Concentrando la atención en el rectángulo del centro que denota precisamente la quinta dirección, en la que está el ombligo del mundo, vemos dos deidades. Están sentadas, la de la izquierda con sus brazos cruzados; la de la derecha sosteniendo tres glifos. Se hallan bajo lo que parece ser la casa primordial del mundo, de cuyo techo surgen las ramas del árbol cósmico del centro. La deidad de la izquierda ha sido interpretada como representación de la diosa madre. Los signos calendáricos que aparecen delante de ella son *Ik*, Viento (aliento de vida), *Oc* (el perro que guía hacia el inframundo), *Ix* (el jaguar, vinculado también con las regiones oscuras bajo la tierra). La deidad de la derecha es el aspecto masculino de la suprema dualidad. En sus manos sostiene tres glifos de *Ik*, Viento, soplo, aliento de vida.

En cada uno de los cuatro grandes sectores del mundo, aparecen otras tantas deidades. Arriba, entre ambos dioses, aparece el glifo de *Chik'in*, el del rumbo del poniente. El dios de la izquierda es Itzamná, con un glifo de *kan*, «cosa preciosa», ofrenda, en sus manos. Frente a él está sentada una deidad femenina no identificada. Continuando en un sentido contrario al de las manecillas del reloj, y pasando por la banda trapezoidal en que aparecen cuatro huellas de pisadas humanas y dos columnas de 11 puntos en sus dos extremos, llegamos a la escena de la izquierda que correponde al rumbo de *Nohol*, el sur. En medio de otras dos deidades aparece un bulto mortuorio pintado de rojo. El estado de deterioro de esta parte de la página 75 impide identificar a las deidades. En el tercer sector cósmico, el que está en la parte inferior, en medio de otras dos divinidades, se ve el glifo de *Lik'in*, el del rumbo del oriente. Uno de los dioses de la lluvia, sentado en el interior de un templo, parece contemplar una ofrenda con plantas y alimentos. Frente a él, también bajo otro templo, hay una deidad joven en actitud contemplativa. Finalmente, a la derecha de la página 76 está el cuarto sector del mundo, en el que se registra el signo de *Xaman*, el del rumbo del norte. Bajo él se ve una piedra de sacrificios y sobre ella un hombre cuyo pecho ha sido abierto con un cuchillo de pedernal. A ambos lados de esta escena de sacrificio aparecen otras dos deidades sedentes: a la izquierda, el Dios de la muerte; a la derecha, otro no identificado.

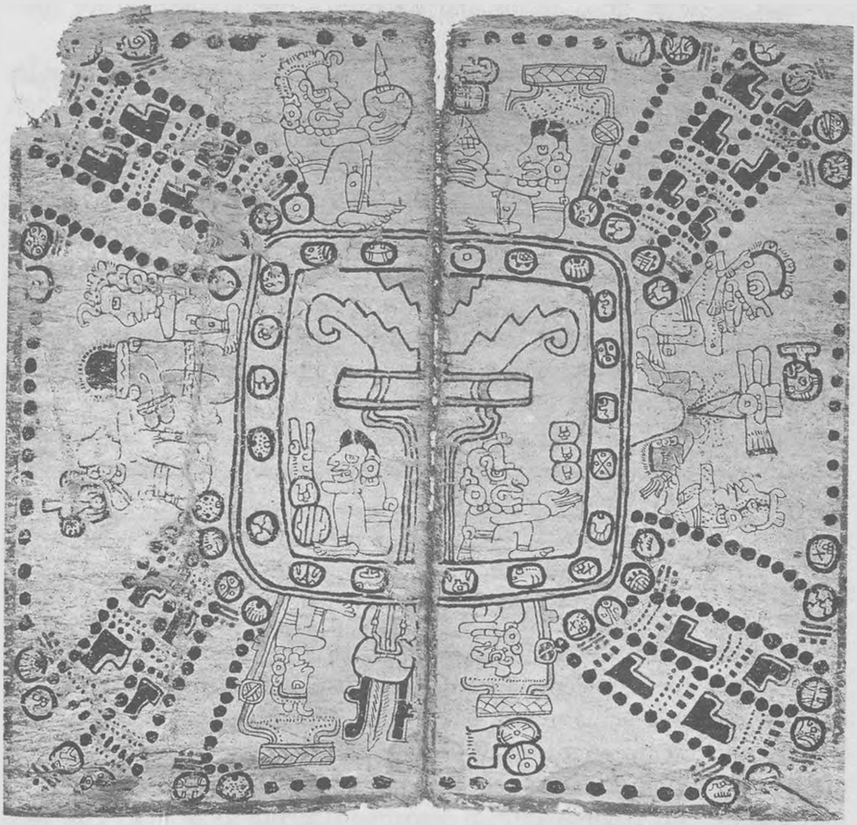


Figura 18. Páginas 75-76 del manuscrito prehispánico maya *Códice Tro-Cortesiano*. Los cómputos del tiempo aparecen integrados en la imagen espacial del mundo, según se describe en el texto.

Estas dos páginas, en las que se representan los rumbos cósmicos con sus correspondientes deidades y un complejo conjunto de cómputos en función del *tzolk'in* o calendario astrológico de 260 días, guardan estrecha semejanza con la primera página de otro códice prehispánico, conocido como *Códice Féjérvary-Mayer* o *Tonalámatl de los pochtecas*, es decir, libro de los días y destinos que empleaban los mercaderes.

De modo semejante a las representaciones del mundo elaboradas en la Europa medieval, en las que con signos e imágenes se señalaban los diversos sectores de la tierra en relación siempre con el Dios cristiano, los ángeles y los santos, también en estas dos páginas del *Códice de Madrid* encontramos la que puede describirse como visión del mundo prevalente entre los mayas. Un elemento que distingue a la concepción maya y en general a la que prevalecía en Mesoamérica es la presencia de los cómputos calendáricos que se incorporan a ella. Aquí, tiempo y espacio se interrelacionan. Los rumbos del mundo y los dioses que en ellos imperan se nos presentan inmersos en el universo de los destinos que corresponden a las medidas del tiempo. La lectura o consulta de estas dos páginas encierra muchos misterios que tan sólo un antiguo sacerdote *ah k'in*, «el del sol, día y tiempo», podría ayudarnos a comprender.

Los otros dos códices mayas

El que se conoce como *Códice de París* o también *Pereziano*, debido a que el apellido Pérez apareció en un papel intercalado en el códice, se conserva actualmente en la Biblioteca Nacional de París. Elaborado igualmente en papel de *amate*, está formado por 11 dobleces, pintados por ambos lados. En realidad es un fragmento de un libro más grande. Sus páginas miden aproximadamente 24,8 × 13 cm. Respecto de su origen, parece provenir de algún lugar de la costa oriental de la península yucateca. El tiempo probable en el que fue pintado puede situarse entre los siglos XIII y XV d.C. [7].

En su contenido se distinguen tres partes: la primera abarca ciclos de *katunes* o veintenas de años con indicación de los actos propiciato-

[7] Thompson, *loc. cit.* Una reproducción facsimilar de éste y del *Códice de Madrid* se incluye en la obra citada en la nota 11 de este capítulo.

rios que deben celebrarse; la segunda se refiere a los destinos de los signos introductores del año; la tercera es característica de este códice y se refiere a cómputos calendáricos que tienen que ver con siete prácticas que se han descrito como otros tantos juegos rituales.

Una muestra de lo que se ha interpretado ya acerca de su contenido glífico la tenemos en el texto que aparece en la página 6. En el centro de ella está la efigie de un Chac, dios de la lluvia. En sus manos lleva una ofrenda que presenta ante otro personaje, otra deidad de la cual, debido al deterioro del códice, tan sólo se ve una parte de su rostro y un bastón que sostiene con una mano. El texto expresa lo siguiente:

Benévolo señor que gobiernas,
benévolo señor...
...lo que puede ser su destino adverso,
el dios Itzamná.
[...] es la venida del aliento favorable.
...tiempo de hacer súplicas,
...el grano, maíz que alimenta,
el dios Sol se adueña del cielo...
...rige los años 1, 2 y 3 del *katún*,
veintena de años de signo *7-Ahau*...

El dios de la muerte además arruina,
arden las sementeras.
Víctimas de la guerra serán
los campos de maíz durante diez años;
habrá apoderamiento,
de los que trabajan en el campo.

El dios de la abundancia, el padre dios,
es conquistado, proporciona el maíz que alimenta,
brota en esta ocasión,
dando orden a los valles,
Hay también amenaza de ruina,
...en este tiempo,
el que lleva los dardos... [8].

[8] La lectura de este texto se debe a Knorosov, *op. cit.*, pp. 184-185.

Figura 19. Página 6 del *Códice de París*, maya prehispánico, conservado en la Biblioteca Nacional, París. En el centro, *Chac*, dios de la lluvia. En este libro se ofrece la lectura de una parte de la inscripción que acompaña a la figura de la deidad.

En medio de la oscuridad que sin duda tiene para nosotros la invocación de este texto que debía pronunciarse ante el Dios de la lluvia en la veintena de años del signo *7-Ahau*, cabe percibir al menos la apremiante preocupación de los mayas por obtener de sus dioses el don precioso del maíz. Como en algunas de las lápidas de Palenque, en las que figuras humanas y de dioses aparecen en relación íntima con el árbol de la vida, la planta del maíz, así aquí en estas invocaciones se reitera la misma idea. Los textos coloniales de diversas regiones mayenses volverán, según veremos, sobre este mismo tema.

El cuarto de los libros mayas es el que se conoce como *Códice Grolier*. Se conserva en el Museo Nacional de Antropología de la ciudad de México. Encontrado, al parecer, en una cueva en la región norte del estado de Chiapas, probablemente cerca del sitio arqueológico de Palenque, el códice ha sido objeto de la atención de varios investigadores en fecha relativamente reciente. Aunque algunos han dudado acerca de su atenticidad, parece que ésta se ha establecido definitivamente. Elaborado en papel de amate, ha sido sometido a una prueba de radiocarbono 14, la cual ha revelado que proviene de 1230 d.C. ± 1300 d.C. El códice ostenta el nombre de Grolier debido a que fue expuesto por vez primera en 1971 en la sede de dicho club en la ciudad de Nueva York. Consta de once hojas que están hoy separadas pero que fueron otros tantos dobleces en forma de biombo, y cada una mide 19 × 12,4 cm. Están pintadas tan sólo por un lado.

Su contenido consiste en un cómputo calendárico en función del ciclo de la Estrella Grande, es decir, Venus. En cada página se presentan diversos aspectos de la deidad con que se vincula la Estrella Grande. Actúa ella en varias formas sobre los seres humanos y en general sobre el mundo. A la izquierda de dichas figuras están los correspondientes signos de los días con sus distintos numerales. Se trata de las secuencias de los ciclos de la Estrella Grande. A todas luces, lo que hoy se conoce como *Códice Grolier* es un fragmento de un manuscrito más extenso. La lectura del mismo, que hasta ahora no se ha realizado en forma completa, implica interpretar los varios ciclos de Venus allí registrados y correlacionarlos con las actuaciones de la correspondiente deidad [9].

[9] M. D. Coe publicó por vez primera el *Códice Grolier* en *The Maya Scribe and his World*, Grolier Club, Nueva York, 1973. Existe otra edición en la que se incluye junto

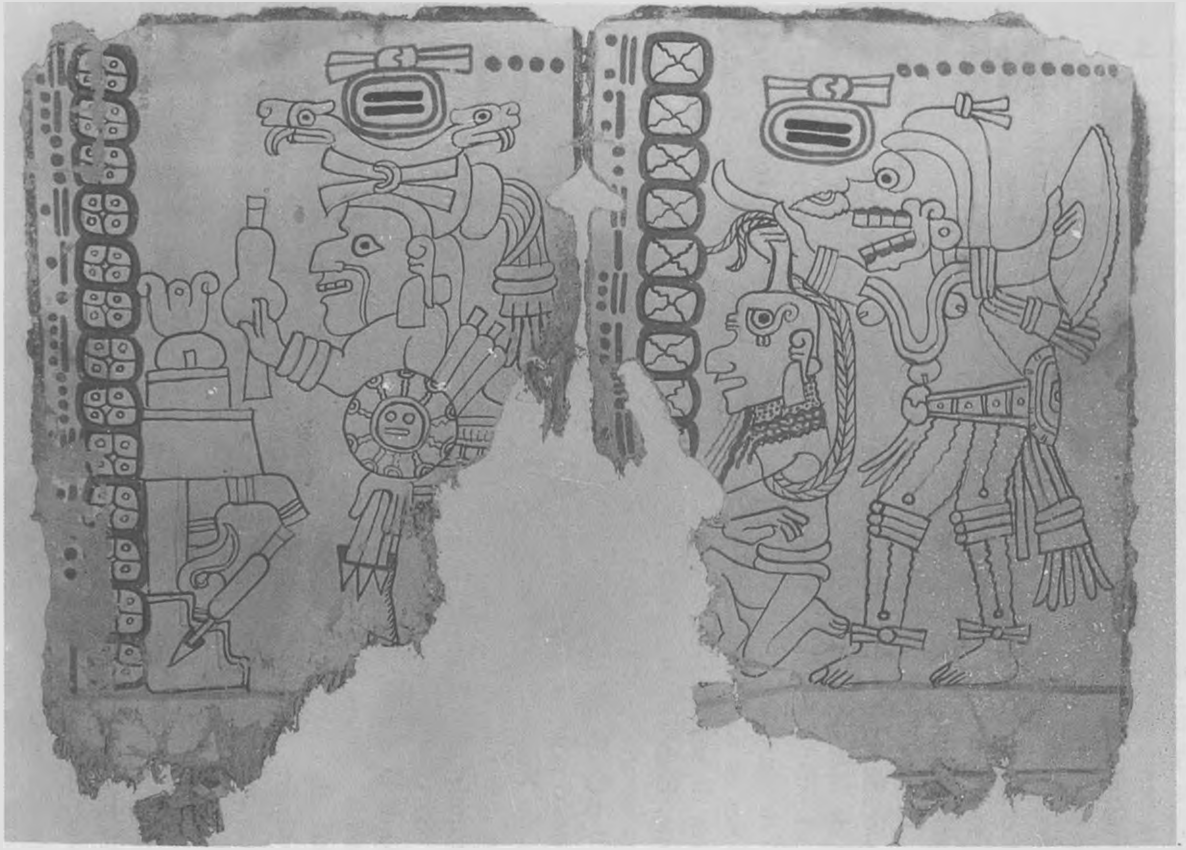


Figura 20. Fragmentos 5 y 6 del *Códice Grolier*, conservado en el Museo Nacional de Antrolopología, México. Según M. D. Coe, la deidad de la izquierda puede identificarse con la anciana diosa *Ix Chel,* ataviada como guerrera. La deidad de la otra página (a la derecha) es el dios de la muerte. (Coe, *The Maya Scribe and his World*).

Mientras que este códice, el más pequeño de los que se conservan, incluye expresiones pictóricas y glíficas acerca de un solo tema, los otros tres, según vimos, contienen materiales textuales y pictóricos mucho más ricos y variados. Los ejemplos aducidos lo demuestran al menos en parte. Lo que hasta ahora conocemos a través de las inscripciones en monumentos y los libros mayenses nos introduce en una literatura que no dejó de existir como consecuencia de la conquista. Muchos de los antiguos monumentos fueron arrasados o quedaron cubiertos de tierra. Casi todos los libros fueron quemados. Pero, como se expresa al principio del *Popol Vuh*, el Libro del Consejo de los mayas quichés, del que luego habremos de ocuparnos, si el antiguo libro original iba a quedar oculto al rostro del sabio, esto no impediría que se llevara a cabo su rescate. La palabra de la antigua tradición, enraizada en lo antiguamente expresado por glifos y pinturas, encontraría nueva forma de expresión. De esto dan fe los textos que en lengua indígena se transcribieron con el alfabeto en tiempos del período colonial.

Lápidas, pinturas, cerámica, huesos y libros portadores de representaciones picto-glíficas en el área oaxaqueña

Larga tradición existió en el ámbito oaxaqueño en materia de elaboración de testimonios acerca de su propio pasado, incluyendo los aconteceres primordiales de dioses y hombres. Cabe recordar que, desde la etapa de Monte Albán-I en el período preclásico, se erigieron allí las célebres estelas de los danzantes con inscripciones calendáricas hacia el 600 a.C. Situándonos ahora en el período postclásico, atenderemos a los más sobresalientes testimonios oaxaqueños de su literatura picto-glífica. En ella sobresalen varios libros prehispánicos de origen mixteca. Antes de describirlos, haremos sumaria mención de los otros géneros de testimonios provenientes de este período.

Todavía de la etapa zapoteca más tardía se conocen algunas lápidas en las que son perceptibles elementos mixtecas. Se habla así de las lápidas de «estilo Zaachila», ya que fue en esa población donde se han

con los otros tres códices mayas prehispánicos, precedidos de breve introducción: *Los códices mayas*, introducción y bibliografía por T. A. Lee, Jr., Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 1985, pp. 161-172.

localizado algunos de estos monumentos. Una de tales lápidas se encontró en el techo de una tumba, situada entre Zaachila y Cuilapan. En ella se representan tres escenas muy semejantes a las que se delinean también en los códices mixtecas. Seres humanos en diversas actitudes, elementos asociados con el universo de las realidades divinas, glifos calendáricos, onomásticos y toponímicos, integran una narrativa que es mito, historia y arte a la vez. Otra lápida o estela, también de este período, es la que se conoce como la de San Juanito, encontrada al pie de Monte Albán. En ella, al igual que en los códices mixtecos, se combinan imágenes y glifos. Un personaje arrodillado sobre lo que parece ser un glifo toponímico tiene frente a sí un signo del año, según la escritura mixteca, con la representación de dos manos. Lo cual parece denotar que fue entonces y en ese lugar donde se realizó una importante acción, probablemente una conquista.

Otros testimonios portadores asimismo de narrativa son las pinturas murales que se localizan en el centro de Mitla, así como varias tumbas de Monte Albán, dentro de la etapa mixteca. Mención especial merece la célebre Tumba 7 de Monte Albán, en la que se halló un rico tesoro con varias piezas que sobresalen entre lo mejor de la orfebrería de Mesoamérica. Si bien en esa tantas veces mencionada tumba no se localizaron libros o códices mixtecas, aparecieron en ella numerosos huesos de jaguar finamente tallados y con representaciones picto-glíficas. De igual forma que los vasos del período clásico maya se han considerado con razón una especie de códices, también estos huesos tallados constituyen micro-libros, dignos de ser estudiados, uno por uno, para descifrar lo que en ellos se expresa.

Por sus diseños, que incluyen a veces signos glíficos, merecen particular atención las vasijas que, de esta etapa, provienen de la región conocida como la Mixteca-Puebla. Ahora bien, existiendo en la Mixteca oaxaqueña un conjunto de libros de origen prehispánico que han llegado hasta nosotros, por ser ellos los portadores de más amplios y explícitos testimonios, optamos por hacer más particular referencia a los mismos.

Los libros mixtecas prehispánicos

Perduran hasta hoy cinco de estos libros, todos de gran finura estilística, pintados sobre tiras de piel de venado unidas entre sí, además

de otros pocos elaborados unos cuantos años después de la conquista. Los nombres de los cinco libros mixtecos prehispánicos son los de sus antiguos poseedores o de los lugares donde se conservan y, en un caso, el de un personaje que nada tuvo que ver con el códice. Dicho personaje es Cristóbal Colón. He aquí el elenco de estos manuscritos mixtecas: *Códice de Viena* o *Vindobonense*, *Nuttall*, *Bodley*, *Becker I* y *Colombino*.

El *Códice de Viena* o *Vindobonense* se conserva en la Biblioteca Nacional de Viena. Consta que este libro se hallaba en Europa desde antes de 1521. De esto da fe una nota, en el reverso del códice, escrita en latín, en la que se hace constar que el rey Manuel I de Portugal lo regaló al papa Clemente VII. Este rey había fallecido en 1521. El *Códice de Viena* es probablemente uno de los dos que Hernán Cortés envió a Carlos V, antes incluso de haberse adueñado de la metrópoli de los mexicas. 52 hojas o dobleces integran este códice. En su anverso, todas ellas incluyen imágenes y glifos, en tanto que sólo 13 páginas de su reverso fueron aprovechadas. Cada página mide 26 × 22 cm. El códice proviene verosímilmente del pueblo de Tilantongo, en la Mixteca Alta. Dado que en él se registran acontecimientos de los años que corresponden a 750-1350 d.C., se ha pensado que dicho manuscrito data de la segunda mitad del siglo XIV [10].

El *Códice de Viena* es el más grande y bello de los manuscritos mixtecos prehispánicos que se conservan. Su contenido es de gran riqueza. Incluye una especie de «Prólogo en el cielo», es decir, que trata de los orígenes divinos de la nación mixteca. Progenitores supremos son la pareja de idéntico nombre calendárico, él y ella, 1-Venado. De éstos descienden numerosos hijos. En el códice se ofrecen sus nombres, así como los de los lugares donde ocurrieron los distintos acontecimientos en que participaron. Situados en el espacio, también se ubican en el tiempo por medio de los glifos calendáricos que señalan en qué fechas se produjeron los sucesos.

Personaje extraordinario es el llamado 9-Viento, relacionado con el Quetzalcóatl del altiplano central. Abundan las escenas de ceremonias rituales en las que participan miembros de distintos linajes. Todo

[10] J. L. Furst, *Codex Vindobonensis Mexicanus I: A Commentary*, Institute for Mesoamerican Studies, University of New York at Albany, Nueva York, 1978, pp. 133-134.

esto forma parte del anverso del códice. Asimismo se registra en él una cierta forma de geografía esquemática, con imágenes de montañas, ríos y otros accidentes. Los distintos colores ayudan a identificarlos y en general mantienen su carácter semántico con connotaciones variadas a lo largo de todo el libro. Cabe hablar así de un lenguaje del color cuya expresión complementa las significaciones de imágenes y signos glíficos.

El reverso del manuscrito ofrece la clave para conocer el lugar de donde procede el códice. En las 13 páginas que en él están pintadas se registra una genealogía que, según se ha mencionado, abarca desde el siglo VIII hasta mediados del XIV d.C. Este espacio temporal coincide casi con el lapso acerca del que tratan diferentes textos en náhuatl como los *Anales de Cuauhtitlán*, transcritos con el alfabeto en el siglo XVI.

Como una muestra del rico contenido de este códice, aduciremos lo que expresa en la parte central de su página 39, que guarda semejanza muy estrecha con la página 2 del llamado *Códice Selden*, conservado en la Biblioteca Bodleyana de la Universidad de Oxford. Este otro manuscrito, también de estilo netamente prehispánico, por incluir noticias que abarcan hasta 1566, se considera ya del período colonial. La escena de la parte central en la página 37 del *Códice de Viena* es ésta: abajo aparece, sobre la superficie de la tierra, la figura de un árbol. Dicho árbol ostenta la forma del cuerpo de una mujer. La cabeza de ésta se hunde, a modo de raíz, en la tierra. Su cuerpo se yergue hacia arriba y se divide en dos grandes ramas que son sus piernas. De entre las piernas, es decir, de su vagina, surge una pequeña figura humana.

Importa destacar algunos rasgos en esta figura. Uno de ellos es la orejera tubular azul que lleva la mujer-árbol. Tal forma de aderezo la tienen en este códice sólo personajes masculinos, con la excepción del presente caso. En el cuerpo-tronco y en sus extremidades superiores o ramas, sobre una base de petatillo rojo, hay una clara división. Del lado izquierdo aparecen varios círculos con fondo blanco que incluyen otros más pequeños trazados con tinta roja. En cambio, en el lado derecho, partiendo de la rama o extremidad derecha, se ven tres flechas. La de más arriba es la más chica. Cual si fuera creciendo, remata en una mucho más grande, abajo. El simbolismo de estos elementos ha sido interpretado como atributos, los de la izquierda, femeninos, y masculinos los de la derecha. La orejera de color azul en la cabeza misma de

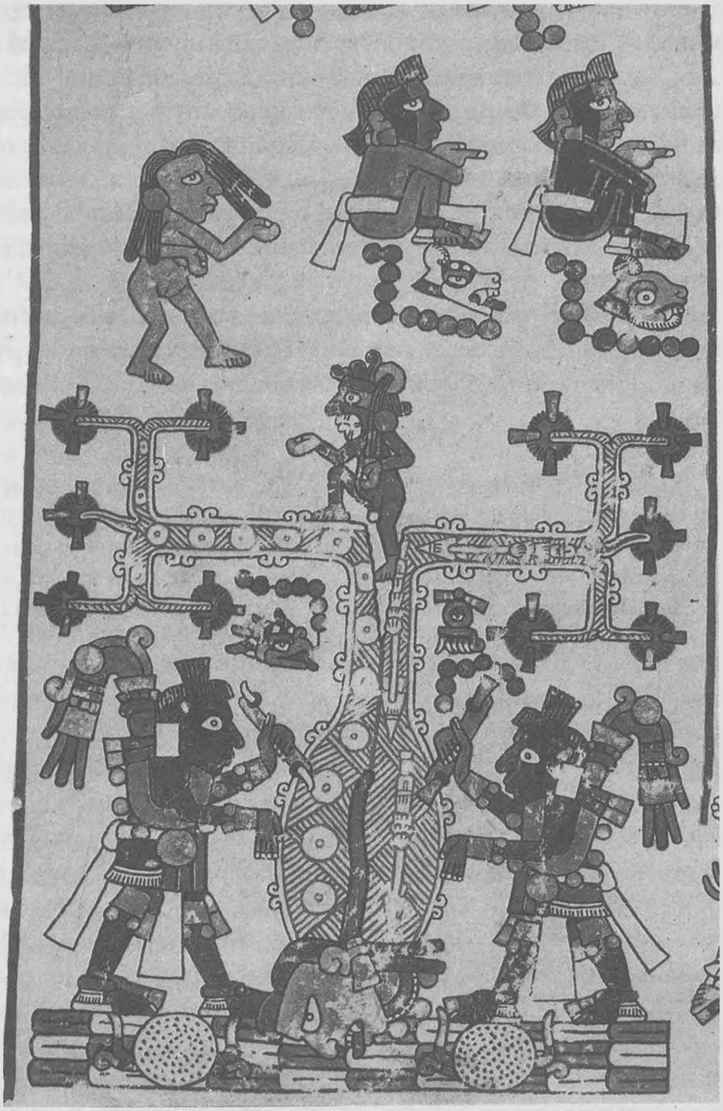


Figura 21. *Códice Vindobonense*, conservado en la Biblioteca Nacional, Viena. Es ésta una escena incluida en la página 37 de dicho manuscrito mixteca prehispánico. Ver el texto para una descripción de su significado.

esta personificación del árbol parece indicar que en él se funden y aúnan los principios supremos de lo masculino y lo femenino integrantes de la dualidad divina según la concepción mesoamericana. En el cuerpo de la Diosa Madre se manifiesta la suprema dualidad.

A uno y otro lado de ella se contemplan dos personajes. Ambos tienen una especie de punzón con el que están penetrando u horadando el cuerpo de la diosa-mujer-árbol. Sus nombres calendáricos son 7-Águila (el de la izquierda) y 7-Lluvia (el de la derecha). Ambos, al igual que las otras seis figuras que se representan en la parte superior, sobresalen entre los hijos de la suprema pareja creadora.

Entre los varios textos que comentan la antigua relación acerca del origen de los señores mixtecas hay uno de fray Antonio de los Reyes, el autor del *Arte de la lengua mixteca*, obra escrita en 1593. He aquí su testimonio:

> Vulgar opinión fue entre los naturales mixtecas que el principio de sus dioses y señores había sido en Apoala, pueblo desta Mixteca, que en su lengua llaman Yuta Tnoho que es río de donde salieron los señores, porque decían haber sido desgajados de unos árboles que salían de aquel río, los cuales tenían particulares dones. LLaman también aquel pueblo Yuta Tnoho que es río de linajes [11].

Conocer el nombre calendárico de quienes descienden del árbol primordial, diosa-madre que es a la vez madre y padre de cuanto existe, permite luego, en la lectura de este manuscrito, establecer los linajes de los señores que gobiernan, aquellos que en Tilantongo y en otros reinos de la Mixteca merecerían ser evocados en estos libros picto-glíficos. Citar y comentar tan sólo esta página del códice no haría justicia a la riqueza de lo que aporta. Mencionaremos al menos lo más sobresaliente en su temática. Por una parte, están los aconteceres en que se vieron envueltos los señores descendientes de ese linaje que provino del árbol primordial. Por otra, se ofrecen testimonios que iluminan, como ningunos otros, lo que fue el existir de los mixtecas a lo largo de casi un milenio. Gran parte de su concepción del mundo se torna también visible, incluyendo los trazos de sus representaciones geográ-

[11] Fray Antonio de los Reyes, *Arte de la lengua mixteca*, en México, en Casa de Pedro Balli, año de 1593, p. I.

ficas; sus ceremonias, consumo de plantas y bebidas, como la fermentada, el pulque, extraído del maguey; el maíz, que de tantas formas aquí se representa, y también los hongos alucinógenos que permiten a los seres humanos entrar en comunicación con los dioses. Joya de la antigua literatura mixteca es en verdad este que hoy se conoce, sólo por el lugar en donde se conserva, como *Códice de Viena*. Es en realidad libro de los linajes, la vida cotidiana y el pensamiento religioso de los mixtecas prehispánicos.

El *Códice Nuttall* es otro libro prehispánico mixteca. Se conserva en el Museo de la Humanidad, que es una rama del Museo Británico. Elaborado también en piel de venado, tiene 47 dobleces u hojas pintadas por ambas caras. Mide 19 × 25 cm., y es otro de los más bellos manuscritos mixtecas. Por su composición, colorido y firmeza de trazo en glifos e imágenes, constituye una de las mejores muestras del arte de los libros en Mesoamérica [12].

Aunque en este códice tienen entrada temas de carácter religioso, abarca sobre todo secuencias históricas y genealógicas a partir del siglo IX d.C. Aquí se presentan las genealogías de los señores de Teozacualco, Cuilapan y de Tilantongo, en Oaxaca. Varios son los personajes cuyas biografías, llenas de incidentes, pueden reconstruirse en base a lo aportado por este manuscrito. Entre ellos sobresalen el señor 8-Viento, conocido también como Águila de Pedernales, que gobernó teniendo como metrópoli el lugar que se conoce como Montaña que Escupe. El códice es también fuente de suma importancia para conocer la biografía del que fue famoso guerrero y conquistador, el señor 8-Venado, Garra de Tigre, que impuso su imperio sobre la mayor parte de las Mixtecas. Asimismo proporciona información acerca de una señora de gran distinción, siempre con indicación de fechas. Dicha señora se llamaba 3-Pedernal, *Quechquémitl* o vestido que cuelga, con caracol y serpientes de plumas. Ofrecemos aquí el meollo de su historia, como muestra del contenido de este códice.

Nace esta princesa en un año 3-Pedernal que corresponde al 768 d.C. Su madre fallece poco después. Siendo todavía niña, la princesa y su padre, el señor llamado 5-Flor, emprenden un viaje y visitan a los

[12] Véase *Codex Zouche-Nuttall*, reproducción facsimilar y comentario de F. Anders, Akademische Druk und Verlaganstalt, Graz, 1987.

señores de varios lugares donde son bien recibidos. Ellos provienen de un pequeño señorío de la llamada Isla del Ojo de Piedra y también Isla del Águila.

En el año 7-Conejo (797), cuando la princesa 3-Pedernal tiene veintinueve años, va al río de la Palma Blanca, del que son señores los fundadores de las dinastías de diversos lugares importantes, y baja desnuda a bañarse. El códice que nos muestra esto refiere que la princesa y su padre continúan su recorrido hasta llegar al Cerro de la Estrella Grande, donde depositan insignias ante el señor 9-Viento que se identifica con Quetzalcóatl. Más tarde, la princesa sola, llevando consigo un yelmo de venado, visita a los dioses 7-Lluvia, Tláloc y 1-Lluvia, quienes la reciben y le regalan una codorniz. Una vez más reaparece en compañía de su padre en el Llano del Nudo de Quetzales, rindiendo acatamiento a los viejos sacerdotes de nombre calendárico 10-Yerba y 10-Lluvia. Con ellos sacrifica un perro y una codorniz.

El padre y la princesa siguen su recorrido. Pasan ahora por el Cerro de las Dos Puntas, donde encuentran a dos señores, y hacen ofrenda, en un altar, de gran cantidad de leña, caucho y plumas de quetzal.

Por fin, después de asegurarse el apoyo de todas estas deidades locales y de sus respectivos señores, la princesa y su padre regresan a Texupan, cerca del lugar de su residencia original, donde reinarán juntos por algún tiempo. En una ceremonia de ofrenda a los dioses se confirman los derechos sucesorios de la princesa 3-Pedernal, que muy pronto contraerá matrimonio. El códice hace entonces una especie de inciso para explicar quién es su futuro marido.

En el cielo del Sol actual, 4-Movimiento, está la pareja creadora. Vinculado a su culto aparece el sacerdote de nombre 5-Zopilote, Serpiente de Jade, quien decide contraer matrimonio con la princesa 3-Pedernal. Para ello acude a Apoala, el lugar de origen de los mixtecas, a solicitar permiso de la Diosa Madre. Acompañado de la princesa 3-Pedernal va a Texupan donde ambos son recibidos por los viejos sacerdotes del lugar. Ellos dan al señor 5-Zopilote, Serpiente de Jade, las investiduras reales y entonces éste contrae matrimonio con la princesa 3-Pedernal.

En una página doble de este códice, la página 19, se representa con vivos colores la ceremonia del matrimonio. Todo ello enmarcado en su correspondiente situación geográfica y con la presencia de los señores que participan en las ceremonias. Lugar prominente ocupa la

Figura 22. *Códice Nuttall*, manuscrito prehispánico mixteca, conservado en el Museo de la Humanidad, Londres. La compleja escena que aquí se reproduce se halla en la página 19 de este códice. Su comentario se ofrece en este libro.

pintura de una casa en la que se ven sobre el lecho los recién casados. Debajo, vuelven a ser representados dentro de un *temazcal* o casa del baño de vapor donde se purifican.

En el códice se refieren luego otras actuaciones de esta princesa cuyo recuerdo perduró para siempre en la Mixteca. Las biografías que se incluyen en éste y en los demás libros prehispánicos de esta región muestran que el género literario de la historia floreció ciertamente en los antiguos tiempos de Oaxaca.

Los otros tres códices prehispánicos mixtecas

El texto del llamado *Códice Bodley*, que se conserva en la Biblioteca Bodleyana de la Universidad de Oxford, ofrece información genealógica e histórica sobre los señoríos ya mencionados de Tilantongo y Teozacualco. En sus 23 hojas, 20 de las cuales están pintadas por ambos lados, se entremezclan aconteceres divinos y humanos. El personaje 8-Venado ocupa aquí lugar prominente. Se registran sus proezas en la guerra, su entronización como gobernante, los sacrificios que llevó a cabo, sus varios matrimonios hasta llegar al término de su vida. Triste fue éste ya que en un enfrentamiento bélico fue cautivado y sacrificado en un año 12-Caña, correspondiente a 1063. Otro personaje, también muy recordado, es el de nombre calendárico 5-Lagarto. Según parece, entre otras acciones suyas importantes estuvo la de haber realizado una reforma del calendario mixteca en un año correspondiente al 973 d.C. [13].

De tema afín es el *Códice Becker I*. Este antiguo libro se conservó por mucho tiempo en el lugar en que había sido pintado, el pueblo de Tututepec, en la porción occidental de Oaxaca. Otro manuscrito mixteca, el *Códice Colombino*, tiene el mismo origen y al parecer integró con el *Becker I* un solo libro. Este último se encuentra en el Museo de Etnología de Viena y consta de 16 hojas o dobleces pintadas de un solo lado [14]. El *Colombino* se conserva en México, en la Biblioteca del

[13] De este códice existe una reproducción facsimilar, con amplio comentario, por A. Caso, *Códice Bodley*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1960.

[14] De este códice existe edición facsimilar con comentario por K. A. Novotny, *Códices Becker I-II*, Akademische Druck und Verlaganstalt, Graz, 1961.

Museo Nacional de Antropología e Historia [15]. Consta de 24 hojas o dobleces, pintados asimismo de un solo lado. Es interesante notar que el *Códice Colombino* fue guardado con gran celo por los habitantes de Tututepec. De hecho, de él se sirvieron a principios del siglo XVIII para hacer defensa de sus tierras. Podría decirse que el asunto principal de estos manuscritos es la biografía del señor 8-Venado, el undécimo gobernante de Tututepec. Sumando las noticias que sobre éste proporcionan los dos fragmentos del códice original con lo que registran también los otros manuscritos prehispánicos acerca del señor 8-Venado, Garra de Tigre, cabe afirmar que, como en ningún otro caso, su biografía está documentada muy ampliamente. Sus hazañas guerreras son objeto de atención, además de las importantes ceremonias en las que participó, entre ellas la entrega de investiduras de supremo gobernante y las diversas formas de ofrendas y sacrificios, como los de flechamiento y de desigual combate con el vencido, que se conoce como lucha o sacrificio gladiatorio.

La tradición de elaborar manuscritos picto-glíficos en el ámbito oaxaqueño no concluyó con la conquista. Diversos pueblos de Oaxaca continuaron produciéndolos. En esos libros o manuscritos coloniales se prosiguen las antiguas historias y se da también cabida a nuevas realidades. Por eso, en tales manuscritos surge una nueva forma de historiografía mestiza digna de la mayor atención. De ella nos ocuparemos en el capítulo siguiente.

Inscripciones nahuas en monumentos del período mexica

De los mexicas o aztecas, que en los días de su esplendor llegaron a edificar varias *amoxcalli*, «casas de libros», o bibliotecas, han llegado hasta nosotros algunos monumentos, tanto pictóricos como en piedra. Nos centraremos aquí en la descripción de algunos con bajorrelieves en los que elementos iconográficos y glíficos son medio para transmitir diversos mensajes. En particular atenderemos a lo que comunican algunas obras talladas en piedra durante los reinados de Axayácatl (1469-

[15] De este códice hay edición facsimilar con amplio comentario por A. Caso, *Códice Colombino*, Sociedad Mexicana de Antropología, México 1966.

1481), Tízoc (1481-1486), Ahuízotl (1486-1503) y Moctezuma Xocoyotzin (1503-1520).

De la época de Axayácatl proviene uno de los más extraordinarios monumentos mesoamericanos, el que se conoce como «Piedra del Sol» o «Calendario Azteca». Su fecha la encontramos en la parte superior del mismo, donde aparece el glifo 13-Caña que corresponde a 1479, es decir, dos años antes de la muerte de Axayácatl. El cronista fray Diego Durán, en su *Historia de las Indias e Islas de Tierra Firme de Nueva España*, informa, basado en testimonios indígenas, que precisamente este supremo gobernante mexica en sus últimos años estuvo ocupado «en labrar la piedra famosa y grande, muy labrada, donde estaban esculpidas las figuras de los meses, años, días y semanas, con tanta curiosidad que era cosa de ver».

La gran piedra estuvo colocada originalmente en lo alto del Templo Mayor. Al ser destruido éste después de la conquista, quedó abandonada por algún tiempo en la plaza mayor de la nueva ciudad. El arzobisco Montúfar, considerando que era un objeto idolátrico, la hizo enterrar a mediados del siglo XVI. Hasta el 17 de diciembre de 1790 no fue redescubierta. Tiene un diámetro de 3,60 metros y pesa 24 toneladas. Iniciando la lectura desde el centro, aparece la efigie de la deidad solar en la edad presente, 4-Movimiento, con orejeras de jade y la lengua fuera. Del círculo que enmarca su rostro salen cuatro rectángulos y otros elementos. En cada uno de los cuatro rectángulos hay un glifo, en todos los casos acompañado del numeral cuatro. Representan dichos glifos las cuatro edades cósmicas o soles que anteriormente existieron: de izquierda a derecha, 4-Jaguar, 4-Viento, 4-Lluvia, y 4-Agua. De cada lado, entre los dos numerales se ven garras que apresan corazones. Debajo del rostro del Sol hay un gran pendiente con dos cuadretes de cinco puntos, un fleco de plumas y un jade.

El conjunto de signos glíficos está enmarcado por un doble círculo dentro del cual se inscriben los glifos de los veinte días, siguiendo un orden inverso al de las manecillas del reloj. En lo que puede considerarse como otro círculo, que enmarca al de los glifos de los días, aparecen insertos diversos signos, cuadretes con puntos en su interior, discos de jade y símbolos de lo que es el ser mismo del sol, la luz y el calor. Circundando todo este gran conjunto, hay dos serpientes cuyas cabezas reposan en el extremo inferior y cuyos cuerpos, cerrando el círculo, rematan en lo más alto, donde está la fecha 13-Caña. De las

Figura 23. Piedra del Sol, conocida también como del «Calendario Azteca», conservada en el Museo Nacional de Antropología, México. Se ofrece aquí una descripción de ella.

fauces de las serpientes surgen dos rostros divinos, símbolo de la suprema dualidad. Las dos grandes serpientes, reafirmación de la misma dualidad, tienen atributos que merecen subrayarse. Cerca de sus respectivas cabezas se ven pies con garras en los extremos, cual si se tratara de un saurio. Las serpientes llevan en sus cuerpos símbolos del fuego. Esto puede entenderse en el sentido de que son *Xiuhcóatl*, es decir, serpientes de fuego, como aquella con la que se defendió al nacer el dios Huitzilopochtli, el numen supremo de los mexicas, identificado con la deidad solar.

Tal vez lo más significativo de este monumento es que en él se incorpora, con gran fuerza plástica, la antigua concepción de un tiempo cósmico y cíclico. Ya hemos visto que en varias estelas mayas, al ponerse en parangón el actuar de los hombres con las acciones primordiales de los dioses, se sitúan éstas miles de años en el pasado, es decir, en otro ciclo cósmico. Más adelante, al ocuparnos de varios textos transcritos con el alfabeto adaptado para representar los fonemas del náhuatl, maya, quiché y otras lenguas, veremos cómo esta antigua concepción cósmica se enunció siguiendo lo referido por los códices y lo comunicado por la tradición. Existen otros cuatro monumentos, también del período mexica, en los que por medio de glifos y otros símbolos vuelve a expresarse esta misma concepción de las edades cósmicas que han existido y de la presente, la del sol 4-Movimiento, en la que ahora vivimos. Esos monumentos son dos cajas de piedra (una en el Museo Nacional de Antropología, México, y la otra en el Museo Grassi de Leipzig), la piedra rectangular que guarda el Peabody Museum, y una lápida, hoy en el Time Museum de Rockford, Illinois. De esta última haremos luego una lectura.

Monumento de contenido glífico e iconográfico muy diferente es el que se conoce como Piedra de Tízoc. Fue hallada en una excavación en la Plaza Mayor en los últimos años del siglo XVIII. Consiste en una gran piedra cilíndrica de 2,65 m. de diámetro y 0,84 de altura. Verosímilmente fue mandada esculpir por el propio supremo gobernante Tízoc para dejar testimonio de las conquistas que había hecho. La piedra está tallada en toda su circunferencia y en la superficie superior. Quince parejas de guerreros aparecen a lo largo de la circunferencia. En todos los casos una de las figuras representa a Tízoc, con el jeroglífico de su nombre. Sus atributos son a la vez humanos y divinos. Está representando al supremo dios Huitzilopochtli. Los otros quince perso-

najes son guerreros de otras tantas ciudades o señoríos. Los glifos toponímicos de éstas aparecen encima de cada guerrero. Una banda celeste en la parte superior, integrada por una veintena de signos, enmarca en lo alto la escena de los guerreros. Otra franja inferior incluye cuatro efigies simplificadas del monstruo de la tierra, orientadas hacia los cuatro rumbos del mundo, significando que lo que allí se representa ha ocurrido en el universo conocido para los mesoamericanos, el que existe entre los pisos o estratos celestes y los del inframundo.

La simbología de este monumento se completa con lo que aparece representado en su cara superior, en la que se contempla al Sol y, en círculos concéntricos, signos muy parecidos a los que enmarcan a dicha deidad en la piedra, ya descrita, del Calendario. Aquí hay además varios rayos solares, cuatro de los cuales apuntan hacia los distintos rumbos del mundo coincidiendo con las máscaras de la deidad de la tierra. Los otros cuatro rayos marcan a su vez los puntos intercardinales.

Interpretando glifos y figuras de esta Piedra de Tízoc, nos encontramos una vez más con la interrelación de lo humano, lo cósmico y lo divino. Sobre la superficie de la tierra, por todos sus rumbos, en el mundo presidido por el Sol, en esta quinta edad, Tízoc, con atavíos del mismo dios, hace conquistas y ensancha su imperio. Cumple así con su misión. Ha vuelto a actuar como el Sol que destierra a las tinieblas por todos los rumbos del mundo [16].

La inscripción a la que ahora volvemos la atención estuvo asociada al conjunto de edificaciones del Templo Mayor en la ciudad de México. De hecho fue encontrada en el siglo XIX muy cerca de donde estuvo edificado el recinto sagrado de los mexicas. En la actualidad, cuando han quedado ya al descubierto los vestigios arqueológicos de las distintas etapas constructivas del gran Templo, han aparecido varias lápidas con inscripciones calendáricas que, al igual que la que estamos considerando, se erigieron en conmemoración de momentos particularmente significativos. La lápida que nos ocupa mide 88 cm. de alto por 60 cm. de base.

[16] Sobre este y otros monumentos mexicas con inscripciones, véase R. F. Townsend, *State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan*, Washington, D. C., Dumbarton Oaks, 1979.

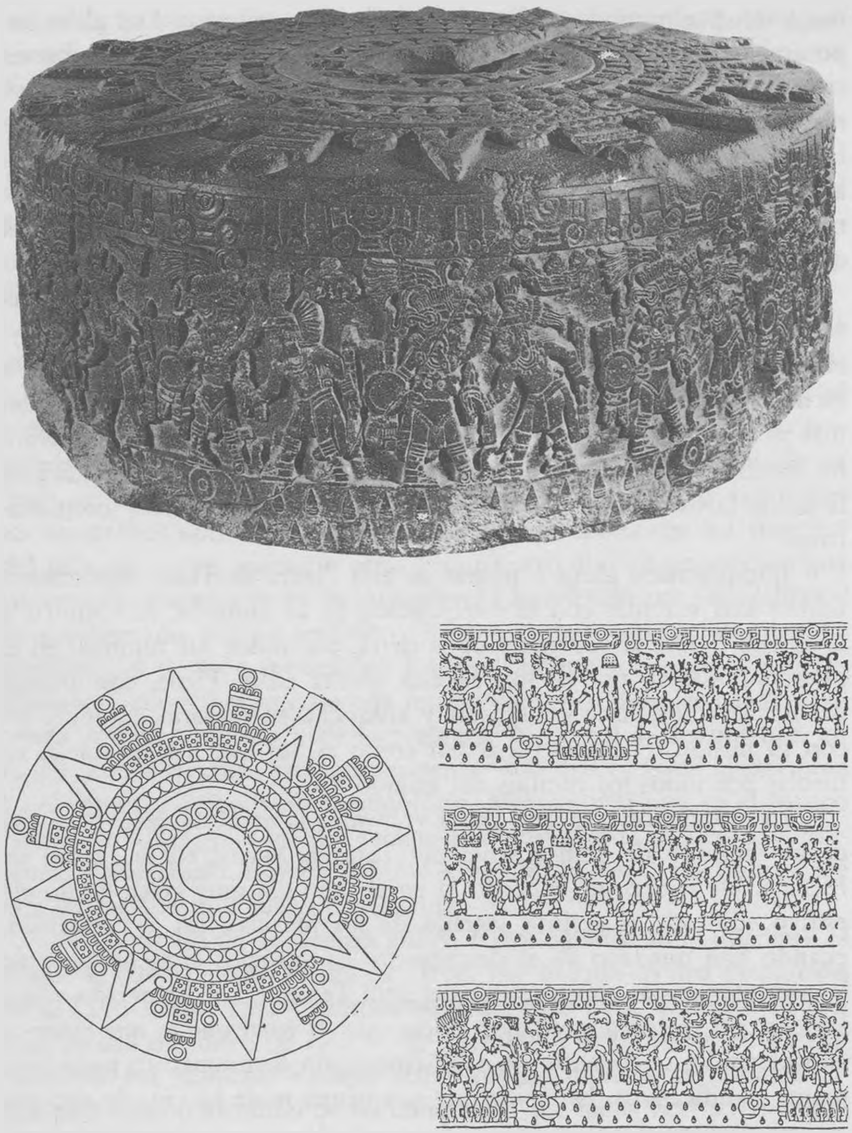


Figura 24. Piedra de Tizoc, monumento prehispánico conmemorativo de los triunfos de dicho soberano mexica, que gobernó de 1481 a 1486. Se conserva en el Museo Nacional de Antropología, México. A la izquierda: la superficie superior de la piedra. A la derecha: desarrollo de las escenas en bajorrelieve a lo largo de su circunferencia. Se describe en el texto del libro.

En la lápida pueden distinguirse dos partes claramente diferentes. En la parte inferior, más grande que la otra, se ve esculpido un gran glifo, el de 8-Caña, que corresponde a 1487. Por diversos códices, y de acuerdo con el testimonio de cronistas posteriores a la conquista, consta que fue entonces cuando Ahuízotl consagró un rico y más grande Templo Mayor, dando así remate a lo que había iniciado su predecesor Tízoc. Justamente a esto se refiere la parte superior de la lápida.

En ella aparecen dos figuras humanas con sus respectivos glifos onomásticos. A la izquierda está Tízoc y a la derecha Ahuízotl. Entre ambos se contempla la imagen de una bola de grama en la que están clavados varios instrumentos de penitencia. Dos grandes chorros de sangre parecen provenir de los tocados de los gobernantes supremos y caen en una especie de recipiente situado entre dos incensarios. Tízoc y Ahuízotl van ataviados como sacerdotes. En sus manos llevan una bolsa, posiblemente con tabaco.

En el centro, en la parte superior, aparece otro glifo calendárico, esta vez el del día 7-Caña. Combinado este glifo con el de grandes proporciones que designa el año 8-Caña, puede establecerse la correlación con el año cristiano. La consagración del Templo tuvo lugar el 18 de diciembre de 1487. Para llevarla a cabo, hubo sacrificios de sangre, tal como indica el motivo central de la parte superior de la lápida. Así dejó constancia el gran señor Ahuízotl de lo que había sido empresa suya con la que dio remate a lo iniciado por Tízoc.

Al reinado de Moctezuma II pertenece la última inscripción que vamos a leer. Conservada actualmente en el Museo Time, de Rockford, en Illinois, procede de la ciudad de México. El motivo central es, como en la Piedra del Sol, la representación del glifo 4-Movimiento, es decir, el que es propio del Sol en la quinta edad, en la que vivimos. En los cuatro extremos se hallan los glifos de las otras edades cósmicas que han existido. De izquierda a derecha: 4-Viento, 4-Agua, 4-Fuego y 4-Jaguar, que simboliza «tierra».

En esta piedra, en la que únicamente han sido tallados signos glíficos, hay dos más, uno arriba y otro abajo del 4-Movimiento. Arriba está el glifo de 1-Lagarto; abajo el de 11-Caña. Correlacionando esta fecha con el calendario cristiano, vemos que corresponde al 15 de julio de 1503. Por otras fuentes se sabe que Moctezuma II gobernó en México de 1503 a 1520. Consta además que el día de su entronización fue precisamente el día 1-Lagarto.

Figura 25. Lápida de la dedicación del Templo Mayor, en un año 8-Caña, correspondiente a 1487. Se conserva en el Museo Nacional de Antropología, México.

Figura 26. Lápida conmemorativa del reinado de Moctezuma II Xocoyotzin, enmarcado en la concepción cósmica de los Soles o edades que han existido. Se conserva en el Museo Time, Rockford, Illinois, Estados Unidos. Se describe en el texto de este libro.

Como en otras inscripciones, desde la época clásica, vuelve a establecerse aquí una relación entre el acontecer individual de un personaje y la secuencia de los ciclos cósmicos y divinos. La fecha de entronización de Moctezuma II no se registra en un simple monumento como sucedería en los tiempos secularizados en que hoy vivimos. Esa fecha, importante para Moctezuma y para el pueblo al que gobernaba, se inscribe en el marco del devenir cósmico, presidido por los dioses. Han transcurrido ya cuatro edades o soles. Precisamente en la quinta, la del Sol 4-Movimiento, el gran señor de los mexicas asciende al poder. Tal vez quiso así Moctezuma poner de relieve lo que consideraba iba a ser su misión trascendental.

Los códices prehispánicos de la región central de México

Además de las inscripciones en piedra, en las que glifos y figuras se complementan, sumándose a otras formas de expresión como las pinturas murales y las que aparecen en vasijas de cerámica y en otros objetos, los libros prehispánicos de la región central de México fueron el medio por excelencia para registrar aquello de lo que importaba tener conciencia. Los códices prehispánicos de esta región integran un conjunto conocido como «Grupo Borgia», debido a que el más grande y de contenido más rico de estos manuscritos ostenta el título de *Códice Borgia*, por haber pertenecido al cardenal Stefano del mismo apellido. Los otros cuatro libros se nombran también en razón de los lugares en que se hallan o de los apellidos de algunos de sus poseedores: *Códice Vaticano B*, *Cospi*, *Laud*, *Féjérvary-Mayer*, con la sola excepción de una hoja suelta, conocida como del *Culto rendido al sol.*

El Códice Borgia

Se conserva actualmente en la Biblioteca Apostólica Vaticana. Fue a parar allí por donación del cardenal Stefano Borgia, quien lo había rescatado de manos de unos niños, hijos de sirvientes de la familia Giustiniani. Los niños, jugando, le habían prendido fuego. Diremos que, al menos en este caso, bien se merece este libro el título que ostenta, que es el del apellido de quien lo salvó de las llamas. El códice

está pintado sobre varios trozos unidos de pieles de animal. Tiene 39 hojas o pliegues, 38 de los cuales están pintados por ambos lados. Cada hoja o doblez mide 26,5 × 27 cm.

Por el diseño de cada una de sus páginas, el colorido y la finura de su trazo, el códice es de los más hermosos que se conservan de la antigua Mesoamérica. De él, como de los otros que pertenecen al mismo conjunto, se ha discutido el origen. Es cierto que estilísticamente existen semejanzas entre estos códices y los procedentes de la Mixteca, en particular el *Nuttall* y el de *Viena*. Sin embargo, el examen de su contenido, de modo particular el de los dioses que en el *Borgia* y en los afines a él se representan, muestra que se trata de producciones del ámbito de los pueblos nahuas. Para dar un solo ejemplo, el dios Tezcatlipoca, el del Espejo Humeante que, de múltiples formas, aparece en éste y en los del grupo, no se ha encontrado en representación alguna del ámbito mixteco. La semejanza entre las representaciones que en este códice pueden percibirse respecto de las mismas deidades y objetos de culto en los frescos pintados en los altares de Tizatlán induce a afirmar que éste y los demás manuscritos del grupo proceden de la región de Puebla-Tlaxcala o de un sitio no muy alejado, en los valles de Puebla o de México.

Tan compleja y rica es la suma de las representaciones pictoglíficas incluidas en este libro que son ya varios los volúmenes, obra de distinguidos investigadores, escritos acerca de él [17]. En nuestro estudio seguiremos la interpretación que nos parece mejor fundamentada, según la cual, puede distinguirse el tratamiento de dos temas principales. Uno es el de los cómputos de la cuenta calendárica de 260 días para esclarecer los destinos de los individuos y de la comunidad en muy distintos momentos a lo largo del ciclo vital. El otro gran tema se refiere a diversas formas de culto, particularmente en las ceremonias públicas celebradas en el recinto de los templos.

Dentro de la primera temática se sitúan tres secciones o apartados. La primera abarca las páginas o dobleces 1 a 21. En ella se ofrecen diversos ordenamientos de la cuenta de 260 días, tomando en consi-

[17] El comentario más amplio es el de E. Séler, *Comentario al Códice Borgia*, 2 vols., Fondo de Cultura Económica, México, 1980, acompañado de la reproducción facsimilar de este manuscrito.

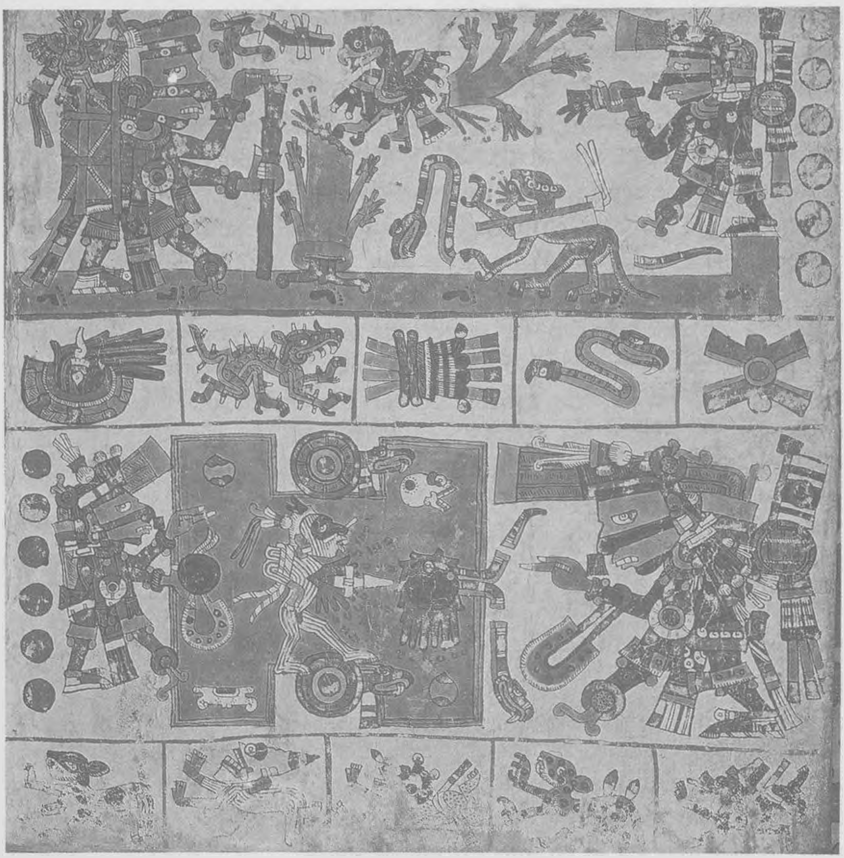


Figura 27. *Códice Borgia*, manuscrito prehispánico de la región central de México, conservado en la Biblioteca Apostólica Vaticana, Roma. Se reproduce aquí la página 21 del mismo, comentada en la presente obra.

deración distintas influencias sobrenaturales. Para propiciar a los distintos dioses incluyendo al supremo Dios Dual a través de sus diferentes manifestaciones, la cuenta de los destinos se organiza y distribuye de muy variadas formas. Un ejemplo lo ofrece la página 21, la última de esta primera subdivisión. En ella se ve dos veces al Tezcatlipoca rojo y al Tezcatlipoca negro. En la mitad superior de la página el Tezcatlipoca rojo aparece como un mercader que va de camino. Varios son los obstáculos a los que habrá de hacer frente: el árbol que se quiebra, el ave que parece atacarlo, una serpiente y un jaguar. Detrás de éstos, cual si fuera un adversario, en misteriosa dialéctica de las realidades divinas, se muestra el Tezcatlipoca negro. Los signos glíficos de los días del calendario, los de Agua, Lagarto, Caña, Serpiente y Movimiento, que corresponden a la cuenta de los 260 días, están dispuestos en columnas de cinco miembros. El que no aparezcan los numerales correspondientes a los signos de los días se compensa con la hilera de seis puntos rojos, en el margen derecho; señalan el número de columnas de signos de días que faltan entre dos imágenes consecutivas.

En la mitad inferior de la misma página reaparecen los dos Tezcatlipocas, el rojo y el negro. Esta vez se enfrentan en un juego de pelota. De nuevo, en la dialéctica de la deidad del Espejo que Ahúma se perciben influjos positivos y adversos dentro del correspondiente cómputo de la cuenta de 260 días. Su enunciado se hace por medio de puntos y de otros cinco signos de los días. Como puede verse por este ejemplo, el códice, en lo que concierne a esta sección, más que objeto de lectura, lo era de consultas frecuentes por los sacerdotes, los *tonalpouhque*. Ellos tenían a su cargo predecir y compensar las cargas de los destinos inherentes a los distintos momentos del tiempo.

Otras dos secciones, dentro de la que hemos descrito como primera gran temática de este códice, son las incluidas en las páginas 49 a 76. De múltiples formas, vuelven a correlacionarse diversas distribuciones de la cuenta de 260 días con las influencias de otras deidades como la de la Estrella Grande o *Tlahuizcalpantecuhtli*, el Señor del Alba, Quetzalcóatl, y Mictlantecuhtli, el señor de los Muertos, teniendo siempre a la vista momentos particularmente significativos en la existencia del hombre y de la comunidad.

La otra temática, que se refiere a los rituales del culto dentro de los templos, comprende las páginas 22 a 48 del códice. Es éste el único libro prehispánico que abarca la complejidad de los rituales. Lo que se

expresa en estas páginas ha sido objeto de múltiples comentarios. Aunque subsistan oscuridades, puede decirse que en ellas se describen los rituales del culto a los dioses del Viento, a los de la Lluvia, a los del Agave que proporciona la bebida embriagante, a los del Maíz, al señor Tezcatlipoca, a las deidades de los templos negro y rojo, a la Estrella de la Mañana, a las mujeres divinas, compañeras del Sol, y a la deidad solar misma. Otros rituales que aparecen en esta misma sección se refieren a la apertura del culto sagrado, a la entronización de un príncipe, al encendido del fuego y a la fiesta del maíz.

El acercamiento a estas páginas, con glifos y complicados diseños pictóricos con profusión de colores, portadores también de significación, será como una revelación de lo más intrínseco del pensamiento religioso y de la complejidad de los rituales a través de los cuales el hombre prehispánico buscaba acercarse al misterio de las realidades divinas.

El Códice Féjérvary-Mayer o *Tonalámatl de los pochtecas*

De formato mucho más pequeño, 22 hojas o dobleces pintados por ambos lados, de aproximadamente 17,5 cm. de altura por otro tanto de anchura, este manuscrito está elaborado sobre cuatro tiras de piel, casi seguramente de venado. El códice se conserva actualmente en el Museo de Liverpool.

Este hermoso libro también hace honor al arte picto-glífico de Mesoamérica. Por haberse encontrado en él no pocas referencias que parecen vincularlo con los cómputos astrológicos y preceptos rituales más directamente relacionados con los mercaderes que marchaban en sus empresas comerciales a sitios muy apartados, se le ha designado con el título de *Tonalámatl de los pochtecas,* es decir, libro de la cuenta de los destinos, de los mercaderes o pochtecas [18].

Los argumentos en apoyo de su origen, como producción propia de la cultura de la región central, son semejantes a los expuestos a propósito del *Códice Borgia.* Cabe pensar incluso que este antiguo libro

[18] Véase *Tonalámatl de los pochtecas (Códice Mesoamericano Féjérvary-Mayer)*, edición facsimilar y comentario por M. León-Portilla, Celanese, México 1985.

haya sido pintado por artistas y escribanos de la región mixteca, comisionados para ello por algunos mercaderes de lengua náhuatl. Lo que se incluye en él guarda relación con las creencias y prácticas de los pochtecas del centro de México. Entre otras cosas, el que haya pertenecido a algún grupo de pochtecas explicaría por qué en el códice hay páginas con elementos que guardan extraordinaria semejanza con el contenido de otros libros de gentes de apartadas regiones. Como sucede en la primera página, en la que se ofrece una imagen del universo de extraordinaria semejanza con la que aparece en las páginas 75-76 del *Códice* maya *de Madrid,* ya comentado.

En el libro pueden distinguirse diversas secciones, 17 en conjunto. Todas, sin excepción, están relacionadas con los cómputos calendáricos según el sistema astrológico de 260 días. Ya hemos aludido a la primera página que constituye la primera sección del códice, en la que aparece la imagen del espacio horizontal del universo con glifos calendáricos, medidas del tiempo integradas al espacio cósmico, de modo muy semejante a lo expresado en las referidas páginas del *Códice de Madrid.* Pero algunas diferencias ostenta. Una de ellas es que la imagen del universo aparece orientada hacia *Tlapcopah,* el rumbo de la luz (el este). Como indicadores de cada uno de los rumbos del mundo se ven, incluidos en sendos círculos, los cuatro glifos que son portadores de los años: Caña (oriente, en el ángulo superior izquierdo), y siguiendo luego en sentido contrario al de las manecillas del reloj, Pedernal (norte), Casa (poniente) y Conejo (sur). En el centro, donde se ubica el ombligo del universo, no aparece, como en el códice maya, la pareja primordial. Aquí, dentro del espacio cuadrangular, se ve al dios del fuego, Xiuhtecuhtli, que es también el Dios Viejo, Nuestra Madre, Nuestro Padre. De su figura se proyectan hacia los cuatro sectores cósmicos otros tantos chorros de sangre. Cada uno de esos sectores está integrado por dos elementos. Hay un espacio trapezoidal que incluye en cada caso dos deidades, un árbol y un ave cósmicos. Hay además un espacio oblongo a modo de herradura, situado en cada ángulo de la imagen del universo. En los extremos superiores de tales espacios oblongos están los círculos con los glifos portadores de los años, que se hallan sobre los cuerpos de cuatro aves cósmicas.

La integración del tiempo al espacio cósmico debe leerse y comprenderse no sólo a través de los glifos portadores de los años, sino también en función del doble desarrollo de la cuenta de los días y los

destinos. En uno y otro caso los glifos de los días aparecen orientados, en grupos, hacia los cuatro cuadrantes del universo. Una secuencia se inicia con el primero de los signos de la cuenta de los días, el glifo del Lagarto. Aparece éste encima del ángulo superior derecho del cuadrángulo central y casi al pie de una de las dos deidades, justo donde empieza el espacio trapezoidal que corresponde al oriente. Sobre la cabeza del glifo de Lagarto, dentro de la franja roja que delimita el espacio trapezoidal, hay doce pequeños círculos. Indican los doce días siguientes de la primera trecena de esta cuenta. Combinando luego signos glíficos y grupos de doce puntos a lo largo de los cuatro rumbos del mundo se integra la primera cuenta de los días y los destinos que se incorpora así al espacio cósmico.

El otro registro de la cuenta de 260 días aparece muy simplificado, distribuido en cuatro grupos de cinco glifos, en columnas que se sitúan al lado izquierdo del correspondiente espacio oblongo del rumbo hacia el cual se orientan. En tal distribución cada signo ocupa el lugar del día inicial en el grupo de las veinte trecenas, divididas en cuatro cuartos. En todo esto la imagen cósmica del códice se asemeja a la del libro maya conservado en Madrid. La comprensión cabal de cuanto se expresa en esta página implica la descripción de cada una de las parejas divinas que se encuentran en los correspondientes rumbos del universo, así como de los árboles y aves cósmicas y de otros elementos, símbolos y glifos asociados a cada sector. Los colores mismos que corresponden a cada cuadrante del mundo tienen su propio valor semántico. El manuscrito se abre así mostrando plásticamente la forma como el tiempo y el espacio se conjugan en el universo sagrado en el que viven los hombres [19].

Para dar una idea de la riqueza del contenido del libro mencionaremos al menos la temática de algunas otras secciones. En la segunda hay una representación de los nueve Señores de la Noche, patronos de una serie complementaria en la cuenta de 260 días. En cambio, en la tercera sección, once deidades con sus glifos onomásticos y otros de diversas connotaciones aparecen con símbolos de ofrendas y series de guarismos al modo maya, con barras y puntos. Los guarismos represen-

[19] Véase la lectura completa de esta página en León-Portilla, *op. cit.*, pp. 28-31.

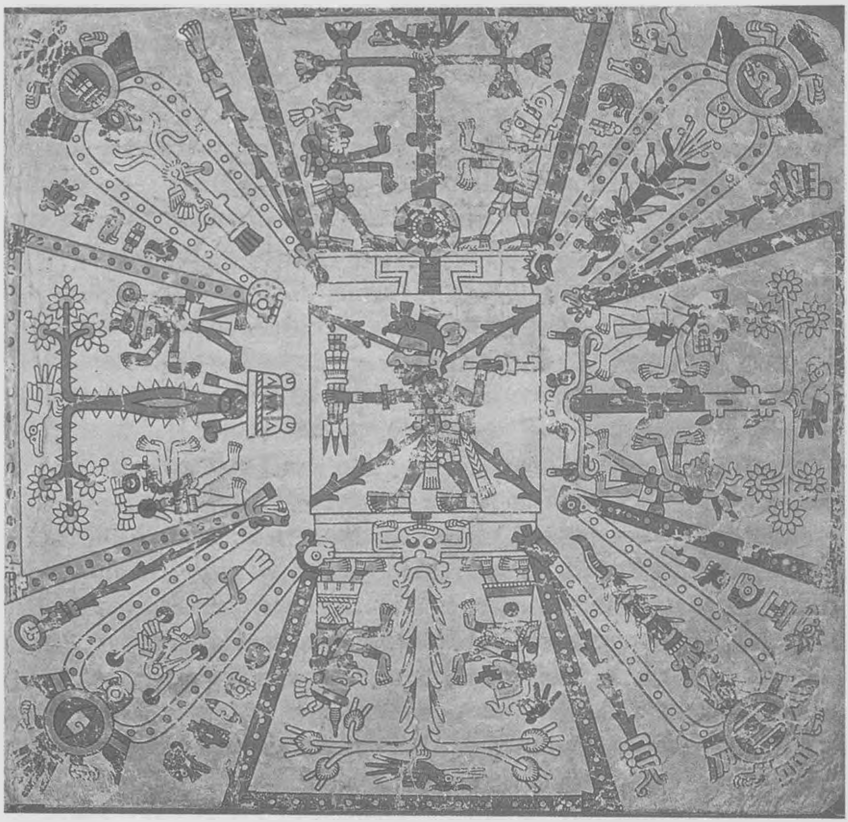


Figura 28. *Tonalámatl de los pochtecas (Códice Féjérvary-Mayer)*, prehispánico, de la región del altiplano central, conservado en el Museo de Liverpool, Inglaterra. En esta página, que es la primera, se contempla la imagen del mundo en correlación con los cómputos calendáricos, como en el caso de las páginas 75-76 del *Códice* maya *Tro-Cortesiano* (véase figura 17).

tan conjuntos determinados de manojos y ataduras de ofrendas; los glifos calendáricos connotan los días mencionados como especialmente propicios para las ofrendas que deberán hacer los mercaderes.

Atendamos ahora a la sección décima. En las páginas 33-34 del códice, se ven, arriba, cuatro deidades con otros tantos seres humanos de cuyas cabezas brotan sendas plantas de maíz. Las escenas se correlacionan con cuatro signos de días que corresponden a los portadores de años en otras regiones de Mesoamérica como la de los cuicatecos, en Oaxaca, con los que estaban en contacto los mercaderes nahuas. Abajo, también en número de cuatro, hay escenas con templos, una deidad sedente y otra figura que presenta una ofrenda. Connotan los cuadrantes cósmicos. Los glifos, abajo, señalan los días iniciales de las veinte trecenas que, combinándose con cuatro conjuntos de doce numerales, integran otra cuenta de 260 días. Estas páginas indican probablemente pronósticos en relación con la agricultura, que tanto interesaba a los mercaderes que traficaban con los frutos de las cosechas.

Para mostrar cómo el contenido de este códice guarda relación con algunos himnos entonados a los dioses en la región central de México, cabe citar aquí uno en el que aparece hablando la mata de maíz en su relación esencial con el ser humano. Al dirigirse al Dios de la Lluvia, dice de él que «lleva a cuestas jades de agua». El dios de la fertilidad, que se vincula en el himno con otras deidades como *Cintéotl,* el dios del maíz, representado aquí, es el que habrá de refrescar a la tierna mata que está brotando del ser humano. El cuerpo de éste es también de maíz. Con el agua de la lluvia, se robustecerá. He aquí el himno, transcrito a principios de la época colonial, de la tradición oral enraizada en el testimonio de los viejos códices:

> Aquí se embriaga la noche.
> ¿Por qué obrabas a tu antojo?
> Sacrifícate ya, ponte tu
> ropaje color de metal precioso.
>
> ¡Atavíate!
> Mi dios lleva a cuestas jades de agua,
> por el camino del agua es su descenso,
> sabino precioso,
> preciosa serpiente de turquesa.

Él a mí concede favores,
que me alegre, que no perezca,
yo la tierna mata de maíz,
esmeralda es mi corazón,
veré el agua como algo precioso...

Yo soy la tierna mata de maíz,
desde tus montañas,
te viene a ver tu dios,
mi corazón se refrescará,
el hombre primigenio se hará fuerte,
nació el señor de la guerra... [20].

La antigua palabra de la tradición complementa así el mensaje expresado en el códice con glifos y pinturas. Una última alusión haremos respecto a las dos secciones postreras de este códice. En la página 43, mitad superior, se ve una encrucijada de caminos con dos manos que señalan direcciones. Hay representaciones de ofrendas y glifos calendáricos. El de 1-Serpiente es el propicio por excelencia para los mercaderes. Varias series de numerales con barras registran ordenamientos de conjuntos de ofrendas.

En la mitad inferior concluye la decimocuarta sección del códice. Aquí se ve al dios Tezcatlipoca con máscara de un *tlacuatzin* o zarigüella. Ha concluido su actuación de guerrero triunfante. Como uno de los patronos de los mercaderes, preside sus enfrentamientos con gentes enemigas. Reaparece luego en otra encrucijada, azul y roja, como las que se presentan con estos mismos colores en relación con los mercaderes o sus deidades protectoras. A la izquierda, está el señalamiento de un camino con ojos, símbolo de la noche. Tezcatlipoca protege a quienes son a la vez mercaderes, guerreros, embajadores, espías y promotores de la grandeza de su pueblo. A la derecha sólo hay una ofrenda: la vasija con el símbolo precioso de la flor. En la columna de la derecha, de arriba a abajo se leen los signos de los días Águila de Collar, Lagartija, Conejo, Flor y Yerba Torcida. Deben combinarse sucesivamente con los ocho puntos que aquí aparecen, correspondientes a una parte de la cuenta de 260 días.

[20] *Códice Matritense del Real Palacio*, fol. 42 r.

Concluye el códice con otra figura de Tezcatlipoca como el señor del tiempo y el espacio, rodeado por los veinte signos de los días. Se distribuyen éstos en cuatro grupos y cada signo va acompañado de trece numerales ($20 \times 13 = 260$). Así se integra otra cuenta de los días. Los cuatro grupos van precedidos por los signos que indican los rumbos del mundo: Caña-Oriente, Pedernal-Norte, Casa-Poniente y Conejo-Sur. Como en el caso de la página 1, también aquí se integran tiempo y espacio cósmicos. Cuando los expertos en el arte de interpretar los destinos, antes de cerrar su libro, contemplaban esta página, su sabiduría les hacía presentes ideas y sentimientos, de los que aquí sólo hemos expuesto un reflejo, un intento de escudriñar lo oculto, como la noche y el viento.

Los otros tres códices prehispánicos del altiplano central

Mencionaremos de manera sumaria las características y el contenido de estos tres manuscritos. Uno de ellos es el *Códice Laud,* que ostenta este título debido a que perteneció por algún tiempo al arzobispo de Canterbury, William Laud. Hoy se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford.

En sus 24 páginas pintadas por ambos lados es un libro del género de los *tonalámatl* o códices de los días y los destinos. La relación que en él se establece entre las cargas de los destinos y los dioses constituye un elenco de deidades. Sólo nos referiremos a las que aparecen en la página 14. Como símbolo de la dualidad, se ven unidos por la espalda el Dios de la muerte y el del Viento-Quetzalcóatl, pero con una cara de mono que lo acerca al numen del placer. Lo circunda una especie de franja celeste en la que, encima de los ojos que simbolizan las estrellas, se contemplan una calavera, dos huesos y un corazón. Ofrendas y glifos calendáricos complementan la imagen que vincula la dualidad de la vida y la muerte con los destinos del hombre en la tierra [21].

[21] Véase el comentario de C. A. Burlard sobre este códice en su edición facsimilar, *Codex Laud (Ms. Laud Misc. 678)*, Bodleian Library, Akademische Druck und Verlaganstalt, Oxford, Graz, 1966.

Otro códice más pequeño es el que se conoce como *Vaticano B,* por encontrarse en la Biblioteca Apostólica Vaticana. Consta de 49 hojas o dobleces, 48 pintadas por ambas caras. Sus hojas miden tan sólo 13 × 15 cm.

De trazo menos refinado, es una especie de manual o breviario de los sacerdotes que debían consultar para formular sus pronósticos en las más variadas circunstancias. Resulta interesante comprobar que también aquí, como ocurre en el *Códice Borgia* respecto de Tezcatlipoca, otros dioses, dentro de la misma dialéctica del mundo sobrenatural, desdoblan su ser y unas veces lo vuelven dual y otras lo tornan presente en todos los rumbos del mundo. Lo cual ocurre de modo especial con el Dios de la Lluvia.

En este libro hay representaciones que, además de su contenido y relación astrológica, revelan creencias y doctrinas propias de la religión de los pueblos mesoamericanos del ámbito central de México. En este sentido acercarse a él es penetrar, hasta donde posible, en una fuente de primera mano para conocer la literatura sagrada del México antiguo [22].

El último de los libros que integran este grupo es conocido como *Códice Cospi.* Tal designación se debe a que perteneció por algunos años a Ferdinando Cospi. El manuscrito se consideró por algún tiempo como un libro chino. En la actualidad se conserva en la Biblioteca Universitaria de Bolonia, Italia. Tiene 20 páginas pintadas en su anverso y 13 en su reverso [23]. Su tamaño es de 36 × 18 cm. Interesa destacar que en este códice, además de los desarrollos de la cuenta de 260 días, hay una sección en que se describen los diversos ciclos de la Estrella Grande (Venus). El contenido de estas páginas guarda semejanza con las correspondientes del *Códice* maya *de Dresde,* así como con otras del *Códice Borgia.* En el reverso, debido probablemente a un pintor o escribano distinto, están las imágenes de varias deidades y, debajo de ellas, diversas columnas de guarismos con barras y puntos. Se representan también, en los márgenes izquierdo y derecho, diversos glifos, unos

[22] De este códice existe reproducción facsimilar con breve introducción por F. Anders, *Codex Vaticanum 3.773,* Akademische Druck un Verlaganstalt, Graz, 1972.

[23] Puede consultarse el estudio introductorio a este códice de K. A. Novotny, publicado con la reproducción facsimilar del manuscrito, *Codex Cospi, Calendario Messicano 4093, Biblioteca Universitaria, Bologna,* Akademische Druck und Verlaganstalt, Graz, 1968.

calendáricos y otros no, que indican los géneros de ofrendas que deben hacerse de acuerdo con los ordenamientos señalados por los numerales y en los tiempos marcados por los signos calendáricos.

Ver o leer las páginas de estos libros prehispánicos que hemos comentado, así como contemplar las pinturas murales y en cerámica, bajorrelieves en piedra y otros tallados en hueso, con imágenes y glifos, es experiencia única, acercamiento a expresiones de hombres que vivieron aislados del contacto con las civilizaciones del Viejo Mundo. Estos testimonios del período postclásico mesoamericano, como es obvio, guardan relación con los de las etapas anteriores en el desarrollo de esta civilización. No son idénticos a los del clásico ni menos aún a los del preclásico. En ellos se perciben diversas formas de evolución cultural. Sin embargo, es también patente que constituyen hilos en la trama y la urdimbre de un mismo gran tejido cultural. La conquista, según vamos a ver, no cortó la secuencia. Otras producciones de la antigua palabra se dejaron oír entonces. Otros libros de pinturas, muchos de ellos diferentes en su concepción, elaboración y contenido, se siguieron produciendo. La palabra mesoamericana no murió en los tiempos de la colonia ni en los posteriores. Hoy vuelve a resonar una nueva palabra indígena. Siendo nueva tiene su raíz más honda en el viejo legado de cultura. Se nos revela éste, al menos en parte, en los testimonios de esa primordial literatura sagrada de Mesoamérica que en estos dos primeros capítulos han sido objeto de nuestra atención.

III

SUPERVIVENCIA Y RESCATE INDÍGENAS DE LA ANTIGUA EXPRESIÓN: CÓDICES Y RELATOS HISTÓRICOS

Hasta aquí hemos atendido a expresiones del pensamiento y la palabra indígenas, todas ellas de procedencia prehispánica. En algunos casos pudimos practicar lo que expresa la voz náhuatl *amoxohtoca*, «hemos seguido el camino de [lo que está en] el libro», es decir, pudimos «leer» las secuencias picto-glíficas incluidas en varios códices y en algunas inscripciones. En otros casos nos acercamos al universo de la simbología y el pensamiento prehispánicos a través de descripciones iconográficas y de «lecturas-comentarios» de pinturas y bajorrelieves acompañados de glifos. Lo alcanzado así gracias al trabajo de muchos investigadores —arqueólogos, iconógrafos, epigrafistas, lingüistas y otros— permite conocer testimonios de considerable antigüedad, portadores de la sabiduría indígena acerca de las realidades divinas, humanas y naturales.

Puede decirse que lo reunido en los dos capítulos precedentes es un apuntamiento a lo que podrá llegar a ser el gran *corpus* testimonial de origen prehispánico. Además de incluirse en éste expresiones consignadas por pueblos de lenguas distintas a lo largo de los siglos, dicho *corpus* prehispánico será piedra de toque para aquilatar críticamente la procedencia y autenticidad de otras producciones, que se rescataron o recogieron después de la conquista y que se presentan como composiciones de origen prehispánico. Es natural que en el proceso de rescate, cuando se pasó a escritura alfabética el contenido picto-glífico de códices o de diversos testimonios de la tradición oral, hubo riesgo de no pocas alteraciones. De ello son conscientes los modernos investigadores que estudian las composiciones llegadas hasta nosotros, a través de esas formas de rescate, en varias lenguas indígenas. Precisamente, al

aplicar la mirada crítica sobre esos textos, habrá que acudir como a una piedra de toque al *corpus* testimonial prehispánico. En función de éste podrá valorarse mejor si el contenido de una determinada composición pertenece al gran tejido de la expresión cultural del México antiguo.

El proceso de rescate de lo que aún podía salvarse del olvido ocurrió en medio del dislocamiento y el trauma de la derrota infligida por los invasores españoles y la imposición de instituciones como una religión y un sistema jurídico, extraños a Mesoamérica. Mucho de lo que para los indígenas debió ser su viejo legado se perdió entonces para siempre. Hubo quemas de libros picto-glíficos, destrucción de templos, efigies de dioses y otros monumentos. A raíz de la conquista era riesgoso hablar de los viejos libros y de los monumentos con inscripciones y efigies de dioses. Mencionarlos y poseerlos significaba aparecer como idólatra y atraerse el castigo y la destrucción de esos vestigios testimoniales.

Frente a tales realidades, surge la pregunta siguiente: ¿cómo pudo haber supervivencia y una o varias formas de rescate de la antigua expresión indígena? Responderla, mostrando lo que ocurrió y cuáles fueron las expresiones de la antigua palabra que se rescataron, es el propósito de este y de los tres capítulos siguientes.

Actuación de sabios indígenas sobrevivientes

En la región central de México hubo personas de lengua náhuatl que se afanaron por preservar algo de su antiguo legado. Otro tanto ocurrió entre los mayas de Yucatán, quichés y cakchiqueles de Guatemala y entre los mixtecas de Oaxaca. Es cierto que algunos frailes, en temprana fecha, se interesaron en conocer el pensamiento y las antiguas tradiciones indígenas. Las motivaciones de los sabios nativos sobrevivientes y las de los frailes, y aun de algunos funcionarios reales, no fueron obviamente las mismas.

Mientras para los indígenas importaba no perder su propia memoria, raíz de su identidad, los frailes inquirían con otros propósitos. Les preocupaba conocer las antiguas creencias y tradiciones para mejor proceder en sus labores dirigidas a implantar el cristianismo. Sin embargo, algunos frailes humanistas, según veremos, llegaron a interesarse

en las culturas indígenas y en sus creaciones literarias por sí mismas, en cuanto obras dignas de conservarse, lo mismo que había sucedido con las «de otros gentiles», como los griegos, y romanos [1].

También se llevaron a cabo empresas de rescate de los testimonios indígenas en las que participaron conjuntamente frailes e indígenas, e incluso funcionarios reales y sabios nativos. De tales empresas habremos también de ocuparnos.

En todos los casos nuestro acercamiento mantendrá un enfoque de crítica documental y a la vez de apreciación literaria. Lo primero es necesario ya que hasta ahora no siempre se ha establecido críticamente la procedencia y autenticidad de algunas producciones en cuanto testimonio de la tradición prehispánica. Lo segundo es obvio, puesto que interesa poner de manifiesto la significación y valor de las composiciones literarias del México antiguo.

Podrá pensarse que, antes de atender a los procesos de rescate, convendría precisar a qué géneros literarios pertenecen las producciones indígenas que han llegado hasta nosotros. De hecho, en varias lenguas nativas hay vocablos que designan, dentro del correspondiente contexto cultural, las propias formas o géneros de composición. Ello ocurre en náhuatl y, en menor grado, en las lenguas mayenses. No procederemos así porque precisamente nuestro conocimiento de los términos indígenas con que se designan los diversos géneros literarios es también resultado del proceso de rescate.

En este capítulo nos concentraremos en las principales producciones cuya elaboración se debió fundamentalmente a indígenas sobrevivientes. Abarcaremos así, como puente que une con lo expuesto en los capítulos anteriores, los códices picto-glíficos que se siguieron diseñando a partir de documentos más antiguos y en algunos casos como copias de ellos. La consideración se dirigirá luego a los manuscritos en los que algunos indígenas emplearon por cuenta propia el alfabeto adaptado para representar los fonemas de sus lenguas nativas.

El aprendizaje del alfabeto se inició desde los años que siguieron a la conquista, en las escuelas que abrieron los frailes adjuntas a sus conventos. Allí no pocos jóvenes y adultos, sobre todo de lenguas ná-

[1] Así lo registra fray Jerónimo de Mendieta en *Historia Eclesiástica Indiana* (escrita en el siglo xvi), publicada por vez primera por J. García Icazbalceta, México, 1870, p. 76.

huatl, mixteca y en varias de la familia maya, hicieron suyo el conocimiento. Dueños del alfabeto, produjeron entonces «transcripciones» de la tradición oral y del contenido de libros picto-glíficos. En ocasiones mantuvieron, al lado de los textos alfabetizados en su propia lengua, el empleo de signos glíficos y pinturas al modo antiguo.

Manuscritos picto-glíficos post-cortesianos obra de indígenas en el siglo xvi

La riqueza de estos manuscritos, elaborados, como en la época prehispánica, unas veces en papel de amate, otras en piel o en lienzos de algodón, es tan grande que excede incluso a lo que pudiera esperarse de pueblos vencidos y humillados por lo que fue la conquista española. Como prueba puede aducirse lo registrado en un primer intento de catálogo de este género de manuscritos mesoamericanos, en el que se recogen 963 códices o producciones picto-glíficas, incluyendo los quince libros que existen de origen prehispánico. Sustrayendo éstos a la cifra registrada en ese primer catálogo, vemos que en él alcanzaron a consignarse 948 títulos de la época colonial [2]. Y podemos añadir que, consultando en archivos como el General de México y en otros de provincias y del extranjero, sabemos de la existencia de otro considerable número de producciones indígenas del período colonial en las que se incluyen elementos glíficos y pictóricos. Frente a esta realidad, es evidente que en una obra como la presente resulta imposible, y además innecesario, querer dar cuenta de toda la suma de manuscritos. Por una parte, muchos tienen poco interés literario; por otra, en ese gran conjunto integrado por varias categorías de manuscritos en función de su origen y contenido, será suficiente con traer a la atención algunas muestras particularmente interesantes.

Desde el punto de vista de sus orígenes distintos, los manuscritos picto-glíficos post-cortesianos pueden distribuirse en producciones de los pueblos nahuas del Centro de México; de la región otomí; de Mi-

[2] Véase J. B. Glass y D. Robertson, «A Census of Middle American Pictorial Manuscripts», en *Handbook of Middle American Indians*, University of Texas Press, Austin, 1975, v. 14, pp. 81-252.

choacán; Veracruz, Guerrero, Oaxaca (mixtecas, zapotecas, cuicatecas y chinantecas) y de la zona maya. También, siempre en función de su origen, puede establecerse otra distinción en cuanto al siglo o momento y circunstancia determinados en que se produjeron. Una forma complementaria de categorización es la que atiende al contenido de estos manuscritos. Versan sobre temas legendarios e históricos; cartográfico-históricos; meramente cartográficos; de linajes; de creencias religiosas, fiestas y antiguas ceremonias; sobre temas descriptivos de aspectos de la vida indígena; de medicina indígena; sobre temas de carácter económico y legal; de tributos, propiedad de la tierra, títulos primordiales, solicitudes ante las autoridades de la corona, reclamaciones, defensas y otros géneros de litigios; sobre temas misceláneos o de contenido mixto.

En la presentación y descripción de las muestras seguiremos el orden siguiente: los de la región central de México; de diversos pueblos de Oaxaca, y de otras regiones de Mesoamérica. En cada caso daremos cabida al aspecto de los diferentes contenidos, y a los momentos o coyunturas en que dispusieron estas producciones indígenas.

Manuscritos picto-glíficos post-cortesianos de los pueblos nahuas de la región central de México

De la preservación de manuscritos anteriores a la venida de los españoles y de la elaboración de otros nuevos por indígenas después de la conquista hablan en sus crónicas varios frailes como Toribio de Benavente Motolinía, Andrés de Olmos, Diego Durán, Bernardino de Sahagún y Juan de Torquemada. También se refieren a esos manuscritos algunos soldados cronistas como Bernal Díaz del Castillo en su *Historia verdadera de la Conquista de Nueva España* y el mismo Hernán Cortés en sus *Cartas de Relación*, así como algunos funcionarios reales, entre ellos el oidor Alonso de Zorita.

Percatarse de la supervivencia de los viejos libros y de la producción de otros nuevos fue de gran provecho para quienes, como algunos frailes, quisieron ahondar en el conocimiento de la cultura indígena. Tal fue el caso, para dar sólo un par de ejemplos, de Andrés de Olmos y Bernardino de Sahagún, que afirman expresamente haber tenido a la vista libros de «pinturas y caracteres» de los naturales de la

tierra. En otros casos, descubrir que algunos de esos libros, considerados como fuentes de idolatría, continuaban en oculta posesión de los indios fue motivo de acusaciones y procesos judiciales.

Puede documentarse la dramática experiencia del cacique de Tezcoco, muy cerca de la ciudad de México, don Carlos Ometochtzin. Era hijo nada menos que de Nezahualpilli y nieto de Nezahualcóyotl, dos célebres gobernantes del señorío del Tezcoco prehispánico, que cultivaron la poesía, según lo demuestran algunas producciones suyas que se conservan y de las que habremos de ocuparnos. Don Carlos Ometochtzin fue acusado en 1539 de haber reincidido en sus antiguas creencias y prácticas idolátricas, después de haber aceptado ya el cristianismo y recibido el sacramento del bautismo. Se conserva el proceso inquisitorial en su contra. Cuando en dicho proceso se da cuenta pormenorizada de cuáles eran los bienes secuestrados a Ometochtzin, se menciona, entre otras cosas, que tenía «un libro o pintura de indios que dijeron ser la pintura o cuenta de las fiestas del demonio que los indios solían celebrar en su ley... [3].

No trataremos aquí de los libros prehispánicos que pudieron conservar los indígenas, como el que tuvo don Carlos Ometochtzin. Por la sumaria descripción del mismo parece haber sido un *tonalámatl* o libro de los días y los destinos, así como de las fiestas religiosas en las respectivas veintenas de días. Esos manuscritos de origen prehispánico nos son ya conocidos y de ellos hemos tratado en el capítulo anterior. Aquí nos fijaremos en los libros que se siguieron produciendo o copiando, en ocasiones sobre la base de manuscritos más antiguos.

Dos libros de los destinos, obra de gentes nahuas en la época colonial

Se conservan dos libros del género de los *tonalámatl*, producidos poco después de la conquista. Siguen, en general, los lineamientos y contenidos de códices como el *Borgia*, el *Vaticano B* y los otros del mismo grupo. Se conocen como *Tonalámatl de Aubin* y *Códice Borbónico*.

[3] *Proceso criminal del Santo Oficio de la Inquisición y del fiscal en su nombre contra don Carlos, indio principal de Tezcoco*, Archivo General de la Nación, México, 1910, p. 7.

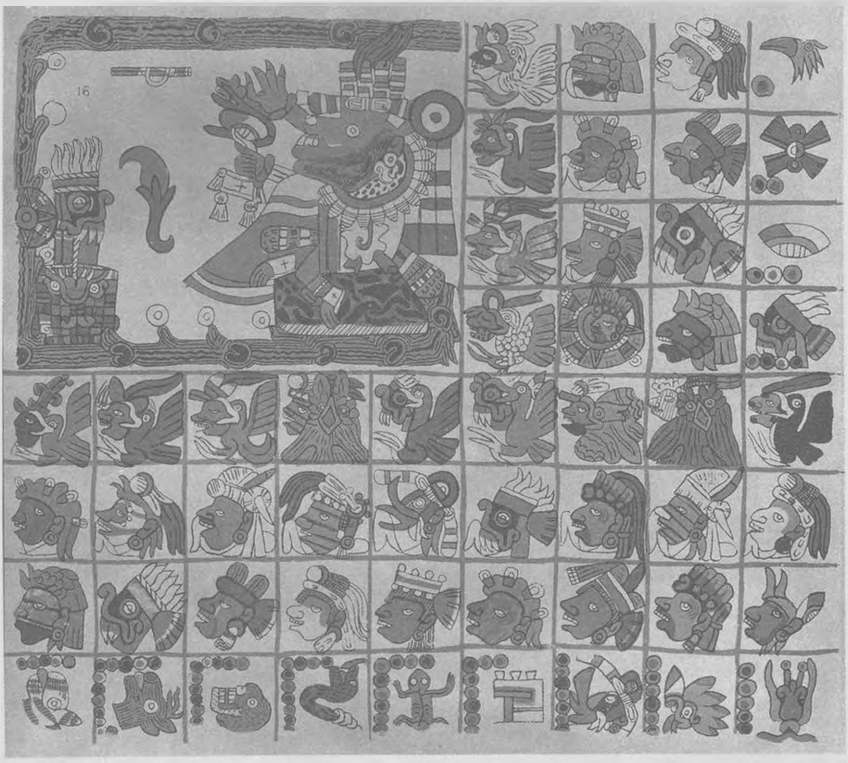


Figura 29. *Tonalámatl de Aubin*, página 16. En ella se registra una trecena de días bajo la influencia de Tláloc y Xólotl. Pintado en papel de amate, procede probablemente de Tlaxcala, mediados del siglo XVI.

El primero consta de 18 páginas en papel de amate, pintadas por ambos lados. Sus pictografías, el trazo de los glifos y el diseño en general son más bien toscos. Este *tonalámatl* ostenta el nombre de Aubin, debido a que un estudioso francés de dicho apellido lo adquirió y sacó subrepticiamente de México. Conservado en la Biblioteca Nacional de París, de allí fue sustraído en 1984 por un mexicano. Depositado en el Museo Nacional de Antropología de México, ha provocado un contencioso que, en última instancia, se relaciona con el tema de la restitución de los bienes culturales a los países de origen.

El examen de su contenido muestra que le faltan dos páginas al comienzo. En cada doblez o página aparecen el dios o los dioses protectores de la correspondiente trecena de días. La mayor parte de la página la ocupan las imágenes y los glifos correspondientes a los Señores de la Noche, los trece Volátiles, los Señores Acompañantes de los Volátiles y la secuencia de los numerales con los glifos calendáricos. Manuscritos como éste, que proviene, según se cree, de algún lugar de la antigua provincia de Tlaxcala, revelan la perduración de esta peculiar forma de literatura sagrada mesoamericana. Los sacerdotes supervivientes, ocultos en tiempos de la colonia española, seguían consultando estos libros para poder predecir los destinos humanos y para remediar los posibles males derivados de convergencias de momentos portadores de sinos funestos [4].

De manufactura mucho más fina, y de gran formato, es el que se conoce como *Códice Borbónico*, por conservarse en el Palacio Borbón, sede de la Biblioteca de la Asamblea Nacional Francesa, en París. Originalmente este manuscrito se hallaba en la Biblioteca de El Escorial, pero las tropas francesas, durante la invasión napoleónica, lo llevaron consigo como botín. Pintado sobre papel de amate por un solo lado, consta de 36 hojas de 39 × 39 cm. Como en el caso del *Tonalámatl de Aubin*, faltan las dos primeras páginas. Se considera que fue producido en la ciudad de México o en algún pueblo cercano a ella.

En las cuatro partes que lo integran, la combinación de pinturas y glifos ofrece información en extremo valiosa para conocer la antigua cultura. La primera parte, que abarca hasta la página 20, está integrada

[4] La más reciente edición facsimilar de este códice ha sido preparada por C. Aguilera, *El Tonalámatl de Aubin*, Gobierno del Estado de Tlaxcala, Tlaxcala, 1981.

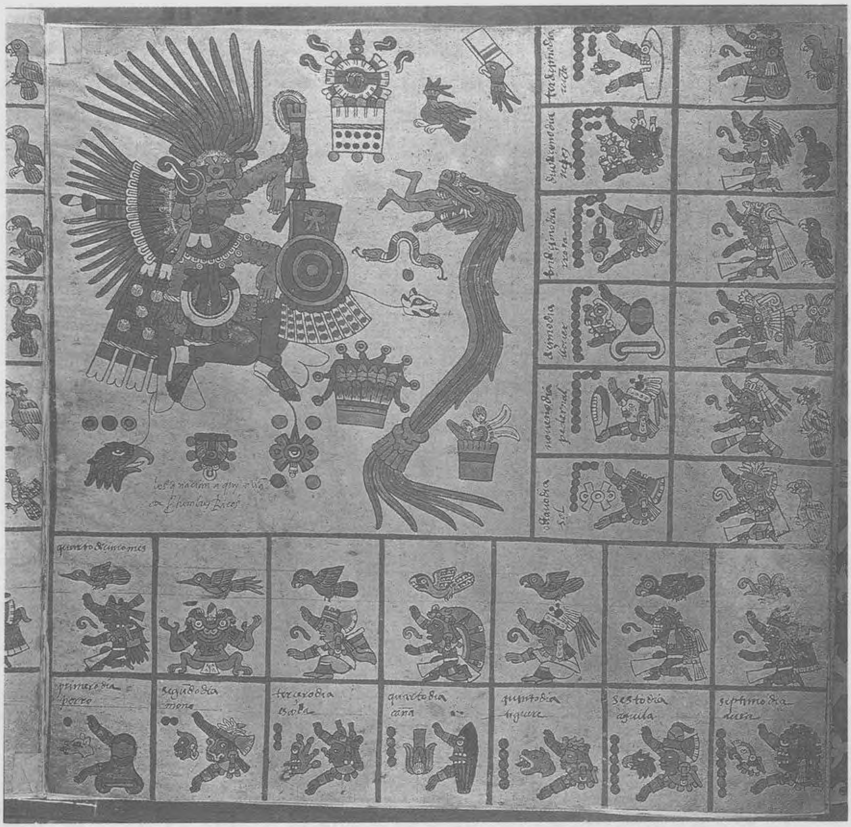


Figura 30. *Códice Borbónico*. En esta página se registra la trecena de días bajo el patrocinio de *Xipe Totec*, Nuestro Señor Descarnado. Procede del Valle de México, primera mitad del siglo XVI. Se conserva en la Biblioteca de la Cámara de Diputados, París.

por una cuenta de los días y los destinos. En cada página ocupa espacio principal la deidad o deidades que presiden la correspondiente trecena de días. Los atributos de los dioses con sus correspondientes colores, no sólo facilitan su identificación, sino que abren el camino a una comprensión más honda de las conceptuaciones indígenas acerca de la divinidad. Por medio de glifos y otros signos se indican, en relación con cada deidad, cuáles son las ofrendas que deben hacérsele. Al registro de los días, con sus numerales y glifos, acompañan también en cada página los correspondientes a los trece Señores diurnos y a los nueve de la Noche con sus respectivas aves o volátiles. Continuó siendo libro de consulta, por lo visto, para quienes formulaban sus diagnósticos sobre los destinos humanos incluso en los años que siguieron a la conquista.

Tan sólo dos páginas, las 21 y 22, integran la segunda parte del códice. En ellas se hace un registro muy distinto de cómputos calendáricos, que consiste en correlacionar a los nueve señores o deidades de la noche con los días portadores de los años a lo largo de una «atadura» de los mismos, es decir, en un ciclo de 52 años. El carácter a la vez sagrado y astrológico del manuscrito queda al descubierto en lo que se representa en el centro de cada una de estas dos páginas. En la 21, dentro de un rectángulo, aparecen los progenitores de los seres humanos, Oxomoco y Cipactónal. Están dedicados a echar suertes con granos de maíz. También así pueden predecirse los destinos. La dualidad se subraya con las dos cabezas de venados encima de la pareja primordial. Como brotando del rectángulo que circunda la escena, un chorro de agua parece simbolizar que todo gira en torno a la vida. En la otra página, la 22, Quetzalcóatl, dios del viento, y Tezcatlipoca, el Espejo Humeante, aparecen en actitud de danzar y simbolizan el misterio supremo de la dualidad frente a los ciclos del tiempo.

La tercera y cuarta partes abarcan desde la página 23 hasta el final del códice. Incluyen una representación picto-glífica de cada una de las fiestas a lo largo de las dieciocho veintenas o «meses» del calendario solar. Para estudiar la literatura sagrada sobre ceremonias, ritos y sacrificios, estas páginas tienen enorme importancia. Lo mismo puede decirse de las últimas páginas del libro, en las que la mirada de quien lo confeccionó se abre aún más para abarcar las principales ceremonias que tenían lugar en un período de 52 años, entre ellas la del fuego nuevo que se ilustra espléndidamente en relación con un año 2-Caña.

El hecho de que el *Códice Borbónico* sea una obra que se pintó y escribió glíficamente en los años posteriores a la conquista deja entrever que la desaparición de las antiguas prácticas y creencias no fue tan rápida como algunos lo han imaginado [5].

Libros de contenido histórico

De contenido muy diferente es la que se conoce como *Tira de la Peregrinación* o *Códice Boturini*. Hecha de papel de amate y plegada en forma de biombo, como tantos otros manuscritos, sus 21 páginas y media están pintadas por un solo lado. Cada página mide 19,8 por 12,5 cm., aproximadamente. Proveniente de la ciudad de México, se conserva en el Museo Nacional de Antropología y se cree que puede fecharse en las primeras décadas posteriores a la conquista española. El contenido del códice es la narración picto-glífica de la peregrinación o marcha de los mexicas o aztecas desde Aztlán, en el norte, donde habían vivido sometidos a otras gentes, en busca de la tierra buena y hermosa que les había prometido su sacerdote principal, inspirado por su dios protector. En el códice se van consignando, con sus respectivas fechas, las peripecias de este largo peregrinar. En cada caso se señalan también, con glifos toponímicos, los de los correspondientes lugares por donde pasan los mexicas hasta llegar al cerro de Chapultepec, en las riberas del lago donde estaba la isla en la que habrían de establecerse. El códice abarca, pues, un lapso que va de 1163 a 1355 d.C.

Desde fines del siglo XVI este manuscrito atrajo la atención de algunos cronistas e historiadores. El franciscano Juan de Torquemada, autor de la magna *Monarquía Indiana*, hizo la que puede considerarse «primera lectura» del mismo [6].

[5] *Codex Borbonicus*, comentario de K. A. Novotny, Akademische Druck und Verlaganstalt, Graz, 1974.

[6] La *Tira de la Peregrinación*, con comentario de J. Corona Núñez, se incluye en *Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de lord Kingsborough, 4 vols., Secretaría de Hacienda, México, 1964-1967, v. II, pp. 7-29.

El comentario o «lectura» de fray Juan de Torquemada aparece en *Monarquía Indiana*, edición de M. León-Portilla, 7 vols., Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975-1983, t. I, pp. 113-120. Expresamente nota allí Torquemada que está co-

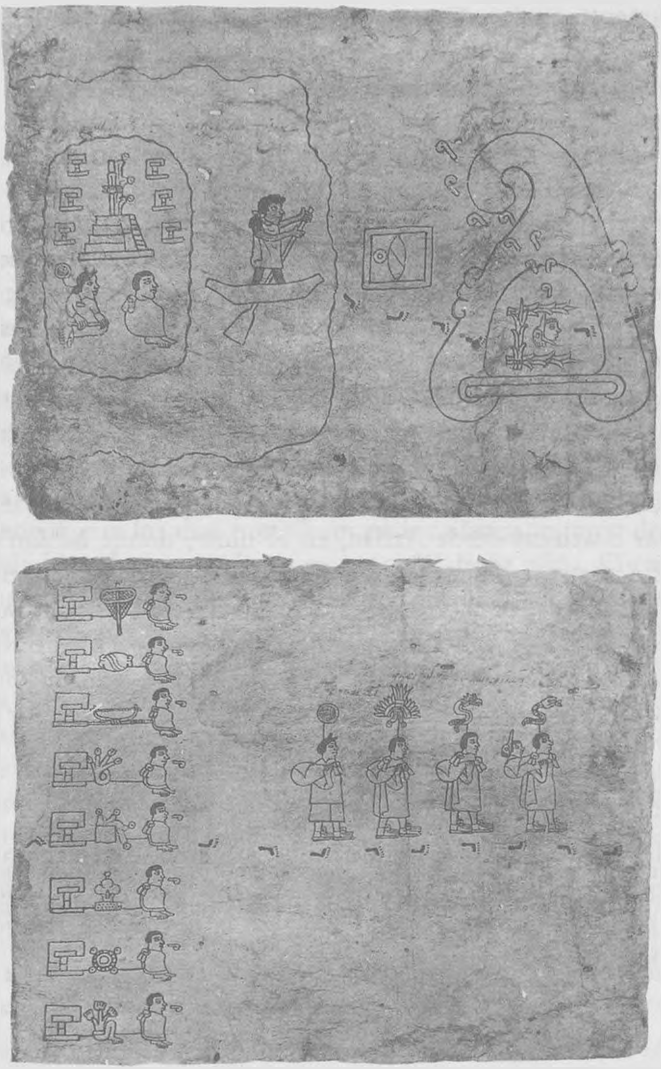


Figura 31. *Tira de la Peregrinación*, pintada sobre papel de amate. Proviene de la ciudad de México. Se reproduce aquí el principio de este códice con las escenas de la salida de los grupos nahuas de Aztlan y su llegada a Culhuacán en el año 1-Pedernal. Se conserva en la Biblioteca Nacional de Antropología, México.

Es numeroso el conjunto de manuscritos picto-glíficos que, como la *Tira de la Peregrinación*, tienen un contenido eminentemente histórico. De ellos escogeremos unos cuantos que sobresalen entre las producciones del temprano período colonial. Uno es el llamado *Códice Xólotl*, por el nombre del caudillo chichimeca que guió a su pueblo hasta el Valle de México. En este códice se conjugan elementos históricos y cartográficos, aspectos que se presentan como marco en el cual se da cabida a lo que va ocurriendo. En las páginas del códice hay nueve representaciones del Valle de México con sus lagos, montañas y diversos asentamientos. Desde el punto de vista cronológico abarca acontecimientos desde la entrada de los chichimecas guiados por Xólotl en 5-Pedernal, hacia 1224, hasta casi dos centurias después, cuando el célebre Nezahualcóyotl, que había perdido a su padre asesinado por los dominadores de Azcapotzalco, emprendió la lucha contra éstos.

En época posterior se añadieron, en espacios vacíos de cada página, glosas o comentarios en náhuatl. Dichos comentarios fueron escritos por alguien que tenía buen conocimiento de la historia abarcada por el manuscrito. Es un ejemplo de historiografía indígena que, por obra de las glosas, se torna producción mestiza. Desde principios del siglo XVII el códice fue objeto de cuidadosas lecturas y comentarios por parte del ya mencionado franciscano Juan de Torquemada y el cronista mestizo de Tezcoco, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl [7]. Para nosotros el códice viene a ser obra maestra de la historiografía indígena post-cortesiana. En él se incluyen aventuras que parecen de novela. Glifos y pinturas evocan el recuerdo de la historia que antecedió al período de gran florecimiento del señorío de Tezcoco. Nezahualcóyotl, que aparece al final del códice, iba a propiciar durante su largo reinado un gran desarrollo cultural.

Otros manuscritos, emparentados con el anterior, merecen también mención. Son los *Códices Tlotzin, Quinatzin* y *de Tepechpan*. Conservados los tres en la Biblioteca Nacional de París, el primero está pintado sobre una piel de animal y los otros dos sobre papel de amate.

mentando un códice: «Según las pinturas que los más curiosos de estos indios naturales tenían y yo al presente en mi poder tengo...» (I, p. 113).

[7] Véase la edición facsimilar y comentario de C. E. Dibble, prefacio de M. León-Portilla, *Códice Xólotl*, 2 vols., Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1980.

Sus mismos nombres enuncian su contenido: Tlotzin y Quinatzin fueron descendientes de Xólotl, Tepechpan es el nombre de una población cercana a Tezcoco de donde procede el tercer manuscrito.

El príncipe Tlotzin, descendiente del caudillo Xólotl, después de establecer contactos con algunos personajes de origen tolteca que vivían al sur de los lagos, llegó a asentarse en la región de Tezcoco. El autor del códice, valiéndose de pinturas, glifos y glosas escritas con el alfabeto adaptado al náhuatl, narra varios episodios que ilustran lo que ocurrió cuando los chichimecas, los vagabundos de las flechas y el arco, entraron en contacto con gentes de alta cultura, herederos de los toltecas. La narrativa incluye diálogos entre unos y otros y muestra cómo la inicial resistencia de los chichimecas fue poco a poco disminuyendo [8].

Continuación de esta historia es el *Códice Quinatzin*, que describe las transformaciones culturales ocurridas en el señorío de Tezcoco. Para proclamar la importancia de esas transformaciones incluye el códice, en una segunda parte, una representación de los palacios del sabio Nezahualcóyotl, con indicación precisa de la ubicación de sus distintas dependencias [9].

En lo que toca finalmente al *Códice de Tepechpan*, en sus 23 páginas, que abarcan de 1298 a 1596, tenemos una relativamente tardía producción con características únicas. Éstas se derivan del hecho de ofrecerse en este manuscrito la secuencia de dos historias paralelas: la del señorío de Tepechpan en la región de Tezcoco y la de México-Tenochtitlan. Con glifos calendáricos y de otra índole, pinturas y glosas en náhuatl, se entretejen ambas historias, en algunos momentos de profundo sentido humano, como la aventura del señor Nezahualcóyotl con la princesa prometida del gobernante de Tepechpan [10].

De los libros dispuestos por indígenas de la región central de México, durante el siglo XVI, haremos mención de uno más, el que se

[8] El *Códice* o *Mapa Tlotzin* fue publicado originalmente por J. A. Aubin en *Mappe Tlotzin. Histoire du royaume d'Accolhuacan ou de Tezcuco*, Lithographie de J. Desportes, París, 1849. Véase también *Anales del Museo Nacional de México*, 1886, I, núm. 3, pp. 304-320.

[9] *Códice* o *Mapa de Quinatzin*, litografía dispuesta por J. F. Ramírez, *Anales del Museo Nacional de México*, 1886, I, núm. 3, pp. 345-368.

[10] *Códice* o *Tira de Tepechpan*, edición y comentarios por F. X. Noguez, 2 vols., Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, 1978.

conoce como *Historia Tolteca-Chichimeca.* Preparada en 52 hojas de 30 × 22 cm., de papel europeo, fue redactada en el pueblo de Cuauhtinchan, en el actual estado de Puebla, entre 1560 y 1570. Hoy se conserva en la Biblioteca Nacional de París.

A diferencia de los manuscritos antes mencionados, la *Historia Tolteca-Chichimeca* es una obra en la que la parte principal está escrita con el alfabeto latino adaptado para representar el náhuatl. Las pinturas, tanto de diversas escenas con personajes, como de glifos, sobre todo calendáricos, onomásticos y toponímicos, tienen un papel complementario. A todo esto debe sumarse la inclusión de varios mapas. La influencia española en lo que concierne al diseño de los dibujos o pinturas es muy perceptible. En cambio, el relato en náhuatl mantiene el tono de los antiguos anales tradicionales [11]. Podría decirse que es una especie de comentario de las pinturas y glifos, como sería el caso de una tradición indígena que siguiera paso a paso, para ampliar su sentido, la secuencia de acontecimientos representados picto-glíficamente en la ya descrita *Tira de la Peregrinación.* Sólo que aquí la temática es otra.

Trata de la migración de antiguos pobladores de la metrópoli de Tula, donde había reinado Quetzalcóatl. Una parte considerable del relato hace referencia a la presencia de los olmecas xicalancas de la región del golfo de México en la ciudad sagrada de Cholula. Todo ello converge al fin en el establecimiento de Cuauhtinchan, donde se dispuso este manuscrito. Se incluyen algunos cantares, probablemente de considerable antigüedad. A modo de ejemplo transcribiremos uno, atribuido a dos jefes de origen tolteca, Icxicóhuatl y Quetzaltehuéyac. Según refiere el texto, habían llegado éstos ante la cueva del Cerro Encorvado para invitar a un grupo de chichimecas a unirse con ellos. «Venimos —les dicen— a apartaros de vuestra vida cavernaria y montañesca...». Los chichimecas de la cueva les piden entonces que se den a conocer con un cantar que los identifique. He aquí el canto en cuestión:

> En el lugar del mando,
> en el lugar del mando gobernamos:

[11] *Historia Tolteca-Chichimeca*, edición facsimilar, paleografía y versión castellana de L. Reyes García y L. Odena Guemes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1976.

Figura 32. *Historia Tolteca-Chichimeca*, folio 2 r., manuscrito en náhuatl, con pinturas y signos glíficos. Conservado en la Biblioteca Nacional, París.

es el mandato de mi señor principal.
Espejo que hace aparecer las cosas.

Ya van, ya están preparados,
embriágate, embriágate.
Obra el Dios de la Dualidad,
el inventor de los hombres
el Espejo que hace aparecer las cosas [12].

De ser éste, como refiere el manuscrito, un antiguo cantar entonado por los dichos jefes toltecas, tendríamos en él la transcripción, hecha a modo de rescate, de una composición del período tolteca, evocada ya en los tiempos de la colonia.

Libros elaborados a solicitud de autoridades españolas

Si el elenco de las producciones debidas a los indígenas del altiplano central empleando todavía elementos picto-glíficos es muy grande en sí mismo, puede decirse que se incrementó más con la elaboración de otros manuscritos, también picto-glíficos, en los que hubo participación de frailes y funcionarios de la Corona. Dar entrada a éstos en el presente capítulo requiere una explicación. Es cierto que no constituyen obras de indígenas con la finalidad de preservar, para sí mismos, la memoria de su cultura e historia. Sin embargo, en la elaboración no adoptan —o sólo lo hacen en parte— modelos o elementos europeo-cristianos. Fundamentalmente continúan expresándose por medio de pinturas y signos glíficos. Es decir, en estos casos los indígenas continúan con sus formas tradicionales de confiar al papel de sus códices aquello que quieren manifestar.

En este género de manuscritos se sitúa el que se conoce como *Códice Mendoza*, debido a que fue elaborado por pintores y escribanos indígenas, comisionados por el primer virrey de la Nueva España, don Antonio de Mendoza. El propósito de éste era informar a Carlos V de aspectos particularmente sobresalientes de la historia y la cultura de los habitantes de México. Se preparó así una obra de 75 páginas, con pin-

[12] *Ibid.*, p. 166.

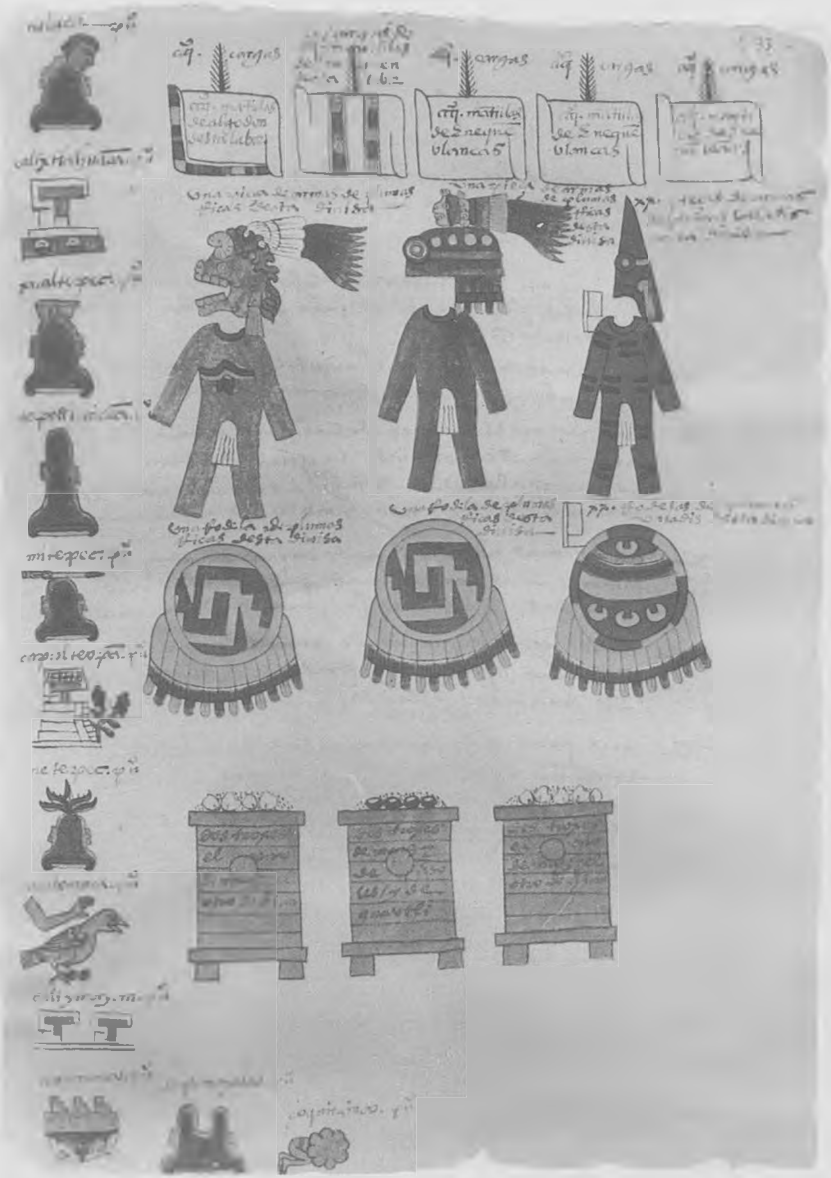


Figura 33. *Códice Mendoza*, manuscrito preparado a instancias del virrey Antonio de Mendoza hacia 1540. Incluye pinturas, signos glíficos y glosas en español. Conservado en la Biblioteca de Oxford. En esta página se registran tributos que se recibían en México-Tenochtitlan.

turas, glifos y comentarios en castellano. El virrey Mendoza la envió a España hacia 1542. Sin embargo, jamás llegó a su destino pues el galeón en que iba cayó en manos de un pirata francés. El manuscrito fue entonces consultado por el cosmógrafo de Francisco I, André Thevet. Más tarde fue adquirido por un coleccionista inglés y al fin pasó a enriquecer los fondos de la Biblioteca Bodleiana de Oxford, donde hoy se conserva.

El *Códice Mendoza* está distribuido en tres partes. La primera, que abarca hasta la página 16, cabe describirse como el relato histórico de la grandeza de la ciudad de México y de los reyes que la gobernaron. Se inicia con la fundación de la metrópoli en 1325 y llega hasta los días de la conquista española. El relato se establece por medio de glifos y pinturas, acompañados de glosas escritas en castellano por otra persona. En los márgenes de cada hoja se señalan glíficamente los años indígenas en los que ocurre lo que allí se expresa. Por medio de figuras con sus nombres glíficos van apareciendo quienes gobiernan en cada período. De modo constante se señalan cuáles fueron las conquistas de cada uno de esos gobernantes mexicas. Los pueblos conquistados se representan con el glifo de un templo quemado, acompañado de sus correspondientes signos toponímicos y calendáricos. La relación de las conquistas de los gobernantes mexicas se concibe con el fin de poner de manifiesto lo que fue la grandeza de su imperio.

La segunda parte del *Códice Mendoza*, además de ilustrar de nuevo la grandeza mexica, tiene un carácter económico. Muestra cuáles eran los tributos que los señoríos sometidos pagaban a los gobernantes de México. Esta parte sigue muy de cerca el contenido de otro manuscrito preparado por indígenas poco después de la conquista y que se conoce hoy como la *Matrícula de Tributos*. En el códice que describimos se señalan glíficamente los lugares que tributaban a los mexicas. Frente al correspondiente glifo toponímico aparecen, con pinturas y caracteres, los objetos tributados y por medio de numerales al estilo indígena la cantidad de éstos. El gran conjunto de objetos tributados permite apreciar cuáles eran los principales bienes de uso y consumo constantes en los tiempos prehispánicos. Se ven diversos trajes y atavíos, penachos de plumas, escudos, mantas de diferentes colores y tamaños, camisas para mujer, faldas, armas de diversos géneros, bultos y trojes de maíz, bledos, frijoles, chía, cacao, copal y otros productos de la tierra, pieles y animales vivos. También hay objetos trabajados en oro, plata y cobre.

La tercera parte va desde la hoja 56 hasta el final del libro. Podría decirse que constituye un temprano ensayo de etnografía ilustrada. Encontramos allí una imagen de la vida cotidiana, desde la infancia hasta la muerte. Aparecen escenas en las que se contempla a padres y madres educando a sus hijos; otras en las que se ve cómo se formaba a los jóvenes en las escuelas públicas. Todo cuanto se refiere al matrimonio se pinta también con vivos colores. Aparecen además los diversos oficios y quehaceres, por ejemplo, los mercaderes que van a lugares remotos, los remeros en sus embarcaciones, los guerreros que hacen cautivos, los dignatarios, jueces, sacerdotes y otros funcionarios como los embajadores, los que ejecutan los castigos, y quienes disponen y organizan los mercados.

De nuevo reaparece el tema de la educación y, a su lado, el de oficios de las que podrían llamarse artes y profesiones nobles. Son éstas las de los cantores y músicos, pintores, escribanos y orfebres. En contraste, se representan también los dignos de execración, vagabundos, ladrones, jugadores empedernidos, chismosos, borrachos, prostitutas. En la última página se describen los dos vicios tenidos por más nefandos. Uno es el del adulterio que, junto con el robo, era castigado con la muerte según se observa en el códice. El otro es el de la embriaguez, que sólo podía excusarse en los ancianos a los que se permitía beber cuanto quisieran. Como ya hemos dicho, a lo largo del códice se intercalan varias páginas en castellano, cuyos comentarios esclarecen su contenido [13].

El *Códice Mendoza* es el ejemplo más patente de una obra elaborada por indígenas a solicitud de españoles. Hay otros manuscritos que, por sus características, pertenecen también a este género de producciones. La influencia europea es visible, sobre todo en el diseño y trazo de sus pinturas. Son obras de indígenas que trabajan no tanto para preservar sus antiguas tradiciones y costumbres como para informar a otros acerca de ellas. En este género de obras se incluyen, según veremos, los testimonios pictográficos y glíficos que reunió fray Bernardino de Sahagún a partir de su recopilación formal iniciada en 1558. Su obra, sin embargo, es mucho más compleja que la de una mera recopilación

[13] La más reciente edición del *Códice Mendoza* apareció bajo el título de *Códice Mendocino* con un prefacio de E. de la Torre Villar, Ediciones San Ángel, México, 1979.

de pinturas preparadas para él. Por eso nos abstenemos de comentarla aquí, ya que nos ocuparemos de ella más ampliamente en uno de los capítulos siguientes.

Se conservan otros códices, obra ciertamente de indígenas que conocían su propio pasado pero que casi seguramente fueron también inducidos a rescatar sus recuerdos por gentes de cultura europea. En esa evocación de lo antiguo sobreviven elementos genuinos de la vieja cultura. Quizás lo más notorio es que se adoptan ordenamientos que no corresponden a los propios de los libros prehispánicos y se introducen influencias, sobre todo estilísticas, que no son ya de la antigua cultura. A este género de producciones de la región central corresponden los que se conocen como *Códices Telleriano-Remense* y *Vaticano A*.

El *Códice Telleriano-Remense* está elaborado sobre 50 hojas de papel europeo de 32 × 22 cm. El examen de su contenido, incluyendo las fechas que en él se registran, permite situarlo entre 1562 y 1565. La forma como se presentan en él sus varias partes, en un estilo bastante europeizado y con numerosos comentarios en español, muestra claramente que se trata de un manuscrito preparado con el propósito de informar acerca de las antigüedades indígenas. Es probable que el escribano o pintor nativo, o varios si así fue, consultaran no uno sino distintos manuscritos para poder preparar, como en el caso del *Códice Mendocino*, una obra que satisficiera los deseos de conocer la historia y la cultura prehispánicas. Hoy sabemos que, una vez en posesión de quienes encargaron su manufactura, posiblemente funcionarios españoles, este códice pasó, a través de varias vicisitudes, a ser propiedad del obispo de Reims, Letellier, del cual se deriva su nombre. Actualmente se conserva, como tantos otros manuscritos mexicanos, en la Biblioteca Nacional de París.

El códice se distribuye en tres partes de estilo bastante diferente entre sí. La primera presenta, como ocurre con la tercera parte del *Códice Borbónico*, el registro de la cuenta de las 18 veintenas del calendario solar, al igual que una página especial para los 5 días aciagos al final del año. Contemplar estas páginas es acercarse a una forma muy peculiar de literatura. En ellas hay imágenes de deidades al modo indígena y a la vez un amplio texto en castellano, comentario dispuesto por quienes habían recibido de los indios cierta información, interpretada de manera no siempre confiable.

Figura 34. *Códice Vaticano A*. Manuscrito elaborado en la segunda mitad del siglo XVI. Se conserva en la Biblioteca Apostólica Vaticana. Se reproduce la página en que se representa al término de la segunda edad cósmica, la del Sol de Viento.

La segunda parte está formada por el calendario astrológico de 260 días. También aquí el registro se limita a presentar escuetamente a la deidad protectora del grupo de días y a hacer el registro de éstos acompañados cada uno de su correspondiente Señor de la Noche.

La tercera y última parte es una especie de narrativa, como la de la *Tira de la Peregrinación*, pero mucho más europeizada. Se dibujan y colorean diversas escenas, acompañadas en cada caso por los glifos correspondientes a los años, nombres de lugar y de persona. Son igualmente muy frecuentes los comentarios en castellano. El relato, a modo de crónica, abarca de 1198 a 1562.

Otro manuscrito de este mismo género de narrativa es el llamado *Códice Vaticano A* o también *Códice Ríos*. Se trata de un libro en papel europeo con 101 hojas de 46 × 29 cm. El manuscrito incluye comentarios en un castellano salpicado de italianismos, texto que se atribuye al dominico fray Pedro de los Ríos. Se conserva en la Biblioteca Apostólica Vaticana de Roma [14].

Hay en él tantos rasgos estilísticos de origen europeo que no ha faltado quien sostiene que fue elaborado en Italia, copiando otros manuscritos de procedencia indígena. Lo que sí es un hecho es que en este códice hay muchas coincidencias respecto del *Telleriano-Remensis*. Incluye, no obstante, otras secciones que faltan en el anterior. Éstas, a pesar de la influencia europea, sobre todo de carácter estilístico, que se percibe en ellas, son de considerable importancia. Ilustran aspectos fundamentales del pensamiento religioso indígena. En tal sentido están vinculadas con la tradición prehispánica.

De las seis partes en que se distribuye el contenido del códice, la primera se inicia con imágenes y glifos acerca de los diversos planos del mundo y las cuatro edades o soles que han existido. Respecto de las edades cósmicas ofrece incluso, con glifos al modo prehispánico, los años que duró cada una. Dentro de esta misma sección hay varias noticias acerca de Quetzalcóatl y Tula.

Las secciones segunda, tercera y cuarta son de contenido calendárico. La segunda incluye el desarrollo de una cuenta de 260 días, muy

[14] El *Códice Telleriano-Remense*, con comentario de J. Corona Núñez, está incluido en *Antigüedades de México, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, 4 vols., Secretaría de Hacienda, México, 1964-1967, t. I, pp. 151-337.

semejante a la del *Códice Telleriano-Remense*. La tercera, redactada totalmente con el alfabeto, es un intento de correlación calendárica que abarca los años cristianos de 1558 a 1619. La cuarta, también muy semejante a la del *Códice Telleriano-Remense*, comprende la secuencia de las 18 veintenas a lo largo del año.

De carácter etnográfico al modo del *Códice Mendoza* es la quinta sección, en la que se ilustran las diversas formas de sacrificios, distintas costumbres y los modos de atavíos de diversos personajes e incluso de grupos étnicos distintos. La sexta es una crónica, como la del *Telleriano-Remense*, que va de los años 1195 a 1549, desde la salida de los mexicas de su lugar de origen en Aztlan, en el norte, hasta sucesos de la época colonial. Esta parte se prolonga con glifos de los años de 1556 a 1562 pero sin comentarios ni pinturas [15].

A todas luces, en estos dos códices tenemos derivaciones de la vieja tradición indígena puestas al servicio de quienes desean ser informados. En el Encuentro de Dos Mundos, producciones como éstas demuestran que, más allá de las confrontaciones, hubo formas de diálogo, incluso sobre materias de profundo interés cultural, entre vencedores y vencidos. Es cierto que estos últimos trabajaban al servicio de los primeros. Sin embargo, como lo muestran estos dos manuscritos, al igual que el *Códice Mendoza* y otros que podrían citarse, los antiguos pintores y escribanos, y sus descendientes que habían aprendido de ellos el viejo arte de expresar sus ideas y recordaciones con pinturas y signos glíficos, mantuvieron viva su profesión. Ésta iba a perdurar, en diversas regiones de Mesoamérica, no sólo a lo largo del siglo XVI sino también en tiempos posteriores.

Los escribanos nativos, por su parte, se interesaron en aprender el alfabeto, adaptado para representar los fonemas de su lengua. Así, ellos mismos, como vimos en los casos de los *Códices Xólotl*, *Tlotzin*, *Quinatzin* y *de Tepechpan*, empezaron a introducir glosas o pequeños comentarios al lado de sus representaciones picto-glíficas. Poco a poco, con el paso de los años, la tendencia a valerse del alfabeto, pero escribiendo siempre en la propia lengua, fue cobrando mayor importancia. Surgió así otra literatura en la que los propios mesoamericanos fueron re-

[15] Este manuscrito ha sido publicado bajo el título de *Codex Vaticanus A*, con comentario de F. Anders, Akademische Druck und Verlaganstalt, Graz, 1979.

duciendo a escritura alfabética el contenido de sus viejos libros y las palabras de su ancestral tradición.

El empleo del alfabeto por el hombre indígena llegó a ser tan fuerte que, durante los tres siglos de la Colonia, se escribieron con él miles de documentos en lengua náhuatl, la de los mexicas o aztecas que siguió siendo la *lingua franca* de buena parte de Mesoamérica. Esos miles de documentos, de contenido epistolar, legal, en materia de litigios, solicitudes, quejas, testamentos, deslindes de tierra, etcétera, constituyen otra forma muy peculiar de literatura que apenas en tiempos recientes ha comenzado a ser objeto de atención [16]. A ella volveremos la mirada en el capítulo dedicado a la expresión del hombre indígena en pleno contacto con la cultura española durante los tiempos del Virreinato. A continuación atenderemos a lo que fue un proceso paralelo al que se desarrolló en la zona central de México, es decir, la perduración de libros o códices al modo tradicional, en otras regiones de Mesoamérica, en particular en la zona de Oaxaca.

Libros post-hispánicos de pinturas en las tierras de Oaxaca

Entre los varios testimonios que se conservan —algunos debidos a cronistas misioneros— acerca del grande aprecio en que tenían sus libros los indígenas de las diversas etnias oaxaqueñas, hay uno interesante y a la vez en extremo dramático. Está incluido en la década cuarta de la *Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano*, del cronista real Antonio de Herrera. Transcribe, entre otras cosas, un informe enviado por el presidente de la Segunda Audiencia de la Nueva España, Sebastián Ramírez de Fuenleal, en el que daba noticias sobre las varias provincias de la tierra. Dicho infor-

[16] Además de numerosos trabajos con textos coloniales en náhuatl, publicados como artículos, existen tres obras en las que ha comenzado a darse a conocer este género de testimonios: *Nahuatl in the Middle Years, Language Contact Phenomena in Texts of the Colonial Period*, editado por F. Karttunen y J. Lockhart, University of California, Los Ángeles, 1976; *Beyond the Codices, the Nahua View of Colonial Mexico*, traducción y edición de A. J. O. Anderson, F. Karttunen y J. Lockhart, University of California Press, Los Ángeles, 1976; *The Testaments of Culhuacan*, editado por S. L. Cline y M. León-Portilla, University of California Press, Los Ángeles, 1984.

me es de fecha muy temprana, ya que fue remitido a España a fines de 1532. En él refiere quien compiló la información acerca de Oaxaca:

> El señor de Magitlán [Mixixtlan], en las faldas del Cempoaltépetl, que es la cabecera de los mixes, se rebeló y mató ciertos cristianos e indios zapotecas. Y habiendo despoblado el lugar, andaba haciendo daño por la tierra. Seguíale el capitán Gaspar Pacheco con sus castellanos e indios amigos y prendió, acaso, a un indio mixe, esclavo del señor, a quien había enviado por espía a ver qué hacían los cristianos.
>
> Y habiendo confesado que se había hallado en la muerte de ciertos cristianos y que andaba con el señor, sirviéndole en los daños que hacía, le hizo su proceso y le condenó a muerte.
>
> Y sacando los perros [es decir, amenazándolo con ser aperreado], el capitán Gaspar Pacheco le ofreció de darle la vida y tenerle consigo si le decía dónde estaba el señor, porque su intento no era sino atajar daños a los castellanos y a los indios de la tierra.
>
> Respondió [el indio]: que no lo diría, que hiciese lo que quisiese.
>
> Y después de muchas amonestaciones y promesas que no aprovecharon, mandó que le echasen los perros, los cuales llegaron y le asieron de los molledos de los brazos y de las piernas. El indio, sin quejarse, volvía a hablar a los perros, mirando a los unos y a los otros, decíales: *Oatecanes*, que significa bravos, come bien, que así me pintarán a mí en el cuero del tigre y quedaré pintado [en el libro hecho de ese cuero] por hombre bueno y valiente que no descubrí a mi señor.
>
> Y con gran ánimo hablando, lo despedazaron y comieron [17].

En trance de morir despedazado por esos grandes perros adiestrados para el efecto, con gritos hizo saber a todos este mixe que estaba seguro de que su fidelidad y valentía iban a quedar registradas en uno de esos libros hechos con piel de tigre. Si perduraba su memoria, no le importaba ya perder la vida, no revelando dónde se hallaba su señor. Y en verdad el recuerdo de este valiente mixe ha perdurado. La

[17] Antonio de Herrera, *Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano*, Décadas desde 1492 hasta 1554, 18 vols., Real Academia de la Historia, Madrid, 1934-1957, t. IX, p. 209.

prueba la tenemos en el testimonio que recogió el cronista Herrera y que hoy, a más de cuatro siglos y medio de distancia, estamos evocando aquí.

Al igual que los mixes de la sierra, también los mixtecas, zapotecas, cuicatecas, chinantecas y gentes de otras lenguas habladas en Oaxaca, apreciaban y atesoraban sus viejos libros. Y, porque no pensaban ellos que su historia hubiera terminado, continuaron pintando y escribiendo otros muchos manuscritos. No pocos de éstos han llegado hasta nosotros. En algunos casos se conservaron hasta el siglo XIX en poder de comunidades indígenas, cuyos ancestros fueron sus autores. El contenido de tales libros guarda estrecha semejanza con el de los prehispánicos del ámbito oaxaqueño. Es decir, incluye sobre todo pinturas y glifos con los que su narrativa entreteje historias y leyendas con hechos portentosos en los que intervienen los dioses. Menos frecuentes son, en el caso de los libros provenientes de Oaxaca, los de contenido exclusiva o principalmente calendárico.

Entre las producciones oaxaqueñas del período colonial, hay algunas elaboradas sobre pieles de animales, unidas y dobladas a manera de biombo. Hay otras que, manufacturadas con piel o con papel de amate, se enrrollaban y, atadas, se guardaban. Existen asimismo lienzos de algodón, sobre los que se pintaba y se escribía con glifos lo que se deseaba representar. Con el relativamente grande caudal de manuscritos coloniales que se conservan de este área, tendremos que ser selectivos en nuestra descripción de unos pocos.

Tres códices mixtecas post-hispánicos, histórico-genealógicos

Portadores de una narrativa muy semejante a la que ya conocemos a través de los códices mixtecas prehispánicos son tres manuscritos elaborados hacia 1557 y años siguientes. Se conocen con los nombres de *Códices Bodley, Becker II* y *Sánchez Solís* o *Egerton.*

El contenido de estos tres libros es fundamentalmente histórico-genealógico. El *Códice Selden,* conocido así porque perteneció a John Selden, que lo donó más tarde a la Biblioteca Bodleiana de Oxford, donde hoy se conserva, es un manuscrito que, si no fuera porque registra acontecimientos que ocurrieron en 1556, sería tenido, por sus características, como una obra de origen prehispánico. En él hay amplia

información sobre dinastías reinantes, e historias de los personajes principales de varios señoríos. Uno de éstos, que no ha podido identificarse, se representa con un glifo que se ha traducido como «Montaña que escupe», situado en el oeste de Oaxaca. Como en los códices prehispánicos, proporciona noticias abundantes acerca de los señores de Tilantongo y Teozacualco. La finura del trazo, junto con el colorido y la precisión de los signos glíficos, hacen de este códice otra muestra valiosa del arte mesoamericano de los libros. Con apoyo en la narrativa de este manuscrito, correlacionada con la de los otros de origen prehispánico, el distinguido investigador Alfonso Caso ha podido recrear las biografías de un gran número de personajes, hombres y mujeres, de los antiguos reinos de la Mixteca. Su aportación abre las puertas al conocimiento y disfrute de esta rica literatura indígena [18].

El *Códice Sánchez Solís*, conocido también como *Egerton*, estuvo en poder de una familia oaxaqueña portadora de los apellidos Sánchez-Solís que vendió el manuscrito a un alemán de apellido Waecker-Götter, del cual pasó a manos de un diplomático alemán apellidado Egerton. Sus herederos lo vendieron al Museo Británico de Londres. El manuscrito parece provenir de la que se conoce como Mixteca Baja, situada en el norte de Oaxaca y zona colindante del estado de Puebla. Su contenido presenta varias peculiaridades. La narrativa se abre refiriéndose a una montaña que ostenta el signo del tigre. En torno a la montaña hay varios elementos glíficos, entre ellos varias fechas, una de las cuales corresponde a un año 13-Pedernal, probablemente 960 d.C. De ese lugar parte un grupo de personajes que parecen ser los precursores de las futuras dinastías de las que luego hablará el códice. Las páginas siguientes tratan justamente de dieciséis generaciones de parejas reinantes. Cada pareja ocupa una página. En la mayor parte de los casos numerosos elementos se relacionan con la pareja, incluyendo otras figuras humanas, verosímilmente sus descendientes.

En el anverso del códice (en su página 21) aparece otra doble pareja, arriba y abajo, con representaciones de dos palacios. Una y otra

[18] El *Códice Selden* ha sido editado en facsímile, con comentarios, por A. Caso, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1964. El mismo Alfonso Caso, con apoyo en los códices mixtecas, reconstruye la biografía de varios centenares de nobles indígenas en *Reyes y reinos de la Mixteca. Diccionario de los señores mixtecas*, 2 vols., Fondo de Cultura Económica, México, 1979.

Figura 35. *Códice Sánchez Solís* o *Egerton*, mixteca, de la primera mitad del siglo XVI. Pintado sobre piel de venado. Se comenta en este libro. Conservado en el Museo Británico, Londres.

están en diálogo, ya que de sus respectivas bocas surgen volutas de la palabra en ambos sentidos. Las fechas registradas corresponden probablemente al año 1336 d.C. El códice registra luego la presencia de otras diez generaciones de parejas en diversas actitudes y acompañadas de elementos glíficos, así como de algunas anotaciones, escritas con el alfabeto en lengua mixteca. Algunas de estas anotaciones proporcionan los nombres de los personajes, es decir, traducen lo expresado por los glifos.

Acercarse a este códice, como a los demás de origen mixteca, es adentrarse en un mundo de complejas relaciones humanas en las que el elemento genealógico de los gobernantes ocupa lugar preponderante. Tanto es así que en torno a quienes son de linaje aparecen muchas veces elementos del mundo sobrenatural, incluyendo presencias divinas. En uno de estos libros, designados por aquel indio mixe «cueros del tigre», como éste del que tratamos ahora que se abre precisamente con el símbolo del tigre acompañando a la montaña, pensó él que habría de quedar su recuerdo. Si el códice mixe se perdió, al menos hoy, a través de lo que escribió el cronista real podemos evocar su memoria, al igual que la de todas esas generaciones de señores y señoras de la Mixteca.

De un estilo parecido al anterior, el que se conoce como *Códice Becker II*[19], conservado hoy en el Museo de Etnología de Viena, registra asimismo varias generaciones de parejas de nobles mixtecas. Los signos glíficos y otros elementos simbólicos que las acompañan, a la vez que proporcionan información, plantean interrogantes todavía no respondidos. Es ésta la historia que quedó trunca y que sólo la paciente labor de investigadores va esclareciendo poco a poco.

De otros libros picto-glíficos de la región de Oaxaca en los tiempos coloniales, y de numerosos lienzos y rollos, habría que dar cuenta si se tratara de abarcar todo o la mayor parte de este gran *corpus* de testimonios indígenas a la vez legendarios, históricos, religiosos y de significación literaria. No siendo ello posible ni pertinente dados los propósitos de este libro, mencionaremos ya únicamente los que se conocen como *Rollos Selden* y *Códice Gómez de Orozco*[20].

[19] *Códice Becker II*, publicado junto con el *Becker I* por K. A. Novotny, Museum fur Volkerkunde, Viena, 1961.

[20] El *Rollo Selden*, publicado en facsímile con comentario por C. A. Burland, *The*

Ambos manuscritos, también de procedencia mixteca, tienen una peculiaridad muy importante, por la que nos ocupamos aquí de ellos. Comienzan ofreciendo una imagen del universo en que existen los seres humanos. De modo paralelo a la presentación, ya muy tardía, pero enraizada en la tradición indígena del *Códice Vaticano A*, también en estos dos manuscritos hay otras tantas delineaciones de los pisos celestes, la superficie de la tierra y lo que hay debajo de ella, es decir, una cueva profunda, origen, en última instancia, de los linajes humanos. Esta creencia y la que habla del árbol primigenio de Apoala, al que se incorpora la dualidad divina, Nuestra Madre, Nuestro Padre, pueden ser reflejo de dos tradiciones diferentes. La del árbol primigenio es, según parece, la más netamente mixteca. La otra, la de la cueva de donde salen los seres humanos, se vincula a la tradición de los pueblos nahuas, que hablan de *Chicomóztoc*, el Lugar de las Siete Cuevas.

Los relatos indígenas, sobre todo cuando tocan los temas de los orígenes últimos, unas veces convergen y otras difieren. En medio de la básica unidad cultural de Mesoamérica, se desarrollaron variantes que incluyen, desde estilos distintos en sus edificaciones y en su arte en general, hasta narrativas que mueven a referirse en ocasiones a literaturas también diferentes.

Los libros post-hispánicos de otras regiones de Mesoamérica

Ya se ha dicho que también de los ámbitos que corresponden a los actuales estados de Guerrero, Michoacán, Veracruz y áreas colindantes, proceden otros muchos manuscritos con pinturas y signos glíficos. Libros, rollos, lienzos de algodón, hojas sueltas de papel de amate son portadores de ideas, palabras e imágenes de quienes, por encima del trauma de la conquista, no quisieron que se perdiera el recuerdo de su historia, su antigua sabiduría y lo que podría describirse como percepción más honda de su ubicación en el mundo de las cosas naturales, humanas y divinas.

Selden Roll, An Ancient Mexican Manuscript in the Bodleian Library at Oxford, Ibero-Amerikanishe Bibliothek, Berlín, 1955. El *Códice Gómez de Orozco*, publicado en facsímile con interpretación de A. Caso, Talleres de Estampillas y Valores, México, 1954.

Para mostrar al menos la riqueza documental que existe, daremos tan sólo el enunciado de algunos de los principales manuscritos. Del pueblo de Azoyú, en el estado de Guerrero, vienen dos códices en papel de amate, elaborados a mediados del siglo XVI. Obra de indígenas de lengua tlapaneca, en ellos se emplea el náhuatl como *lingua franca*. Tratan de su propia historia, sus contactos con los mexicas y la llegada de los españoles [21].

Testimonios de las propias vivencias de otros grupos cercanos, también tlapanecos, habitantes del pueblo de Chiepetlan, en el mismo estado de Guerrero, son varios lienzos tejidos en algodón en los que se narran historias que principian desde antes de la llegada de los hombres de Castilla. En estos lienzos, algunos de los cuales son copias de otros más antiguos, perdura la técnica prehispánica de conjugar la geografía con la historia [22].

Asimismo, las relaciones de los tlapanecas con los mexicas ocupan lugar importante. Entran en escena tanto acercamientos amistosos como bélicos. El trasfondo de la economía, la religión, los intereses políticos se presentan también en la semántica de estos lienzos, con sus pinturas, sus glifos y sus glosas en lengua náhuatl; y aflora la conciencia que se torna reflexión acerca de lo que fue el encuentro con los españoles.

Del rumbo de Veracruz proviene otro conjunto de lienzos, portadores de la expresión indígena. Son los que se conocen como *Lienzos de Tuxpan, 1-6*, elaborados originalmente en el siglo XVI en la región de Tuxpan-Tamiahua. En este caso se trata de copias de algunas producciones prehispánicas, pero enriquecidas ya sucesivamente en varios momentos posteriores a la conquista. En el fondo constituyen un alegato en dramática defensa de las tierras ancestrales. Primero fue la conquista llevada a cabo por los mexicas; después la realizada por los españoles, y más tarde, ya en pleno siglo XVIII, las amenazas de despojos, consecuencia de complicados litigios de tierras [23].

[21] *Códices de Azoyú I y II*, conservados en la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología. En vías de publicación, con amplio comentario de C. Vega.

[22] *Lienzos de Chiepetlan*, con comentario de J. Galarza, Mission archeologique et ethnologique francaise au Mexique, México, 1972.

[23] *Lienzos de Tuxpan*, con estudio de J. L. Melgarejo Vivanco, Petróleos Mexicanos, México, 1970.

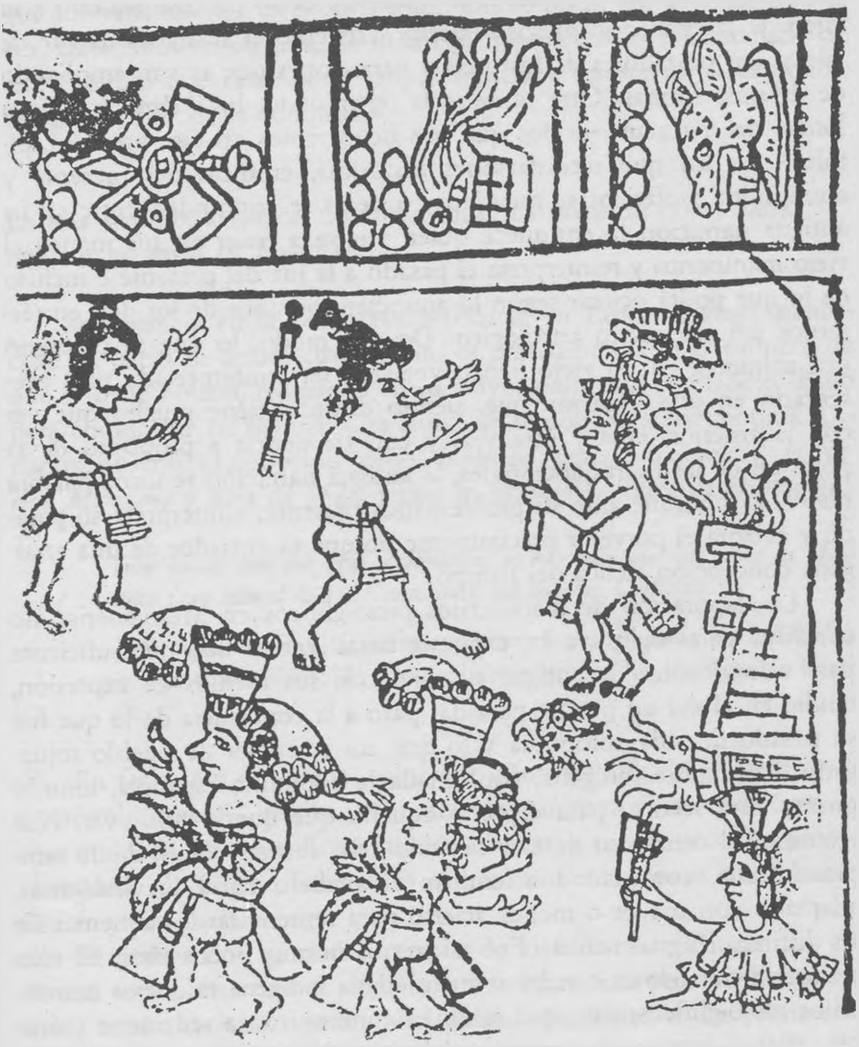


Figura 36. *Códice de Azoyú I.* Pintado sobre papel de amate. Procede de Tlapa, Guerrero, hacia 1565. Se conserva en la Biblioteca Nacional de Antropología, México.

La existencia de manuscritos, que se van renovando con nuevos elementos semánticos a medida que corre el tiempo y por así decir se «repiensan» en vista de nuevos aconteceres, es un proceso no raro a lo largo de la evolución mesoamericana. Los códices mixtecos dan fe de ello y son portadores de historias y narraciones que se van ampliando de diversas formas. Otra muestra la tenemos en los *Libros de Chilam Balam* del Yucatán —de los que nos ocuparemos en este mismo capítulo—, en los que recordaciones históricas, crónicas del presente y enunciados proféticos se mezclan y a veces se confunden entre sí. La antigua narración la enriquece quien vuelve a tener en sus manos el viejo manuscrito y reinterpreta el pasado a la luz del presente e incluso de lo que podrá ocurrir según lo anuncian los sinos de los días en términos del calendario astrológico. De este modo, lo que se consignó originalmente en un viejo lienzo vuelve a ser reinterpretado para presentarlo en una situación que, siendo distinta, tiene mucho que ver con la anterior. Una y otra vez, y con frecuencia a propósito de la posesión de las tierras ancestrales, la antigua narración se torna palabra nueva. El hombre, ante su problemática presente, reinterpreta su pasado y avizora el porvenir precisamente porque es portador de una arraigada concepción cíclica del tiempo.

La elaboración de manuscritos picto-glíficos en Mesoamérica no concluyó en el siglo XVI. Lo expuesto hasta aquí es más que suficiente para valorar cómo la antigua palabra, con sus medios de expresión, tendió en el XVI un puente para dar paso a la conciencia de lo que fue su pasado de vida autónoma y lo que era ya su ser de pueblo sojuzgado. El hombre indígena, consumada la conquista española, asimiló pronto otro recurso para expresar aquello que quería conservar. Nos referimos al comienzo de este capítulo a las formas cómo, desde temprana fecha, comenzó a difundirse el alfabeto entre los indígenas, adaptado con mayor o menor acierto para representar los fonemas de las distintas lenguas nativas. Fue así como, en muy pocos años, no sólo se inscribieron glosas con letras y en lengua indígena en varios manuscritos picto-glíficos, sino que también comenzaron a redactarse crónicas, relatos, himnos y cantares valiéndose de la escritura que habían traído consigo los hombres de Castilla. Unas veces fue rescate del antiguo legado lo que se realizó haciendo su transcripción alfabética siempre en lengua indígena. En otras ocasiones hubo aportación nueva, expresión de vivencias nunca antes imaginadas como la producida por la

llegada de esos hombres barbudos portadores de tubos que lanzaban fuego y que venían a cuestas de animales muy grandes, mucho más que los venados. De esos otros testimonios, históricos y literarios a la vez, trataremos en seguida. Se sitúan plenamente bajo el enunciado de este capítulo que es el de la «supervivencia y rescate de la expresión indígena a raíz de la conquista».

La más antigua relación indígena sobre la invasión consumada por los hombres de Castilla

Se conserva en la Biblioteca Nacional, en París, un viejo manuscrito en papel de amate cuyo mérito es precisamente ser el primero de que se tiene noticia, redactado en su mayor parte con el alfabeto latino para comunicar en náhuatl una suma de importantes testimonios. Dicho manuscrito es conocido como *Anales de Tlatelolco* o *Anales de la Nación Mexicana* y data de 1528, como lo expresa la siguiente anotación:

> *Inin amatl, zan iuh inyn icuiliuhtica, ye huecauh muchiuh nican in Tlatilulco ipan xihuitl de 1528 años quin iuh hualhui Castilteca...*
>
> Este papel, como está escrito, se hizo en tiempo antiguo en Tlatelolco, en el año de 1528, cuando habían venido los hombres de Castilla... [24].

En fecha tan temprana, sólo siete años después de la caída de la metrópoli mexica, escribanos indígenas anónimos transcribieron el contenido de uno o varios antiguos códices y consignaron su propio testimonio de lo que había sido el gran enfrentamiento con Hernán Cortés y sus huestes.

El manuscrito, verdadero tesoro de la literatura náhuatl que comenzó a escribirse con el alfabeto latino aprendido por escribanos nativos, consta de cinco partes bien delimitadas entre sí. La primera es

[24] Se conserva en la colección de Manuscritos Mexicanos de la Biblioteca Nacional, París, Ms. núm. 22. Han sido editados en facsímile por E. Mengin unos *Anales Históricos de la Nación Mexicana*, t. II del *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi*, Copenhague, 1945.

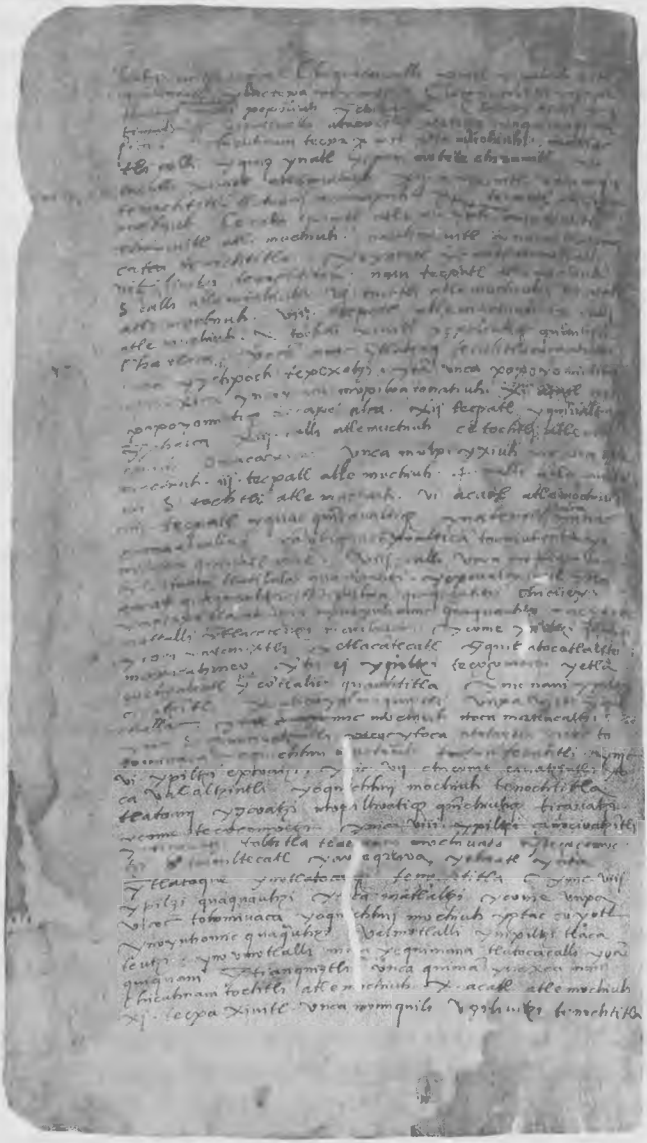


Figura 37. Una página de los *Anales de Tlatelolco* o *de la Nación Mexicana*, escritos en náhuatl sobre papel de amate con el alfabeto latino y algunos glifos en 1528. Se conserva en la Biblioteca Nacional, París.

un elenco comentado de los soberanos de Tlatelolco. El texto náhuatl muestra a las claras que se trata de una lectura del contenido de un antiguo libro picto-glífico. La segunda ofrece la correspondiente lista de los supremos gobernantes de Tenochtitlan. La tercera, de los soberanos del antiguo señorío de Azcapotzalco. La siguiente es un suplemento de la genealogía de los señores del lugar antes mencionado. La quinta y última, podríamos decir que la de mayor interés, es una historia de Tlatelolco desde los tiempos más remotos. En ella, siguiendo en sus primeras páginas la narrativa de un viejo códice, se habla de las peripecias de los tlatelolcas que, junto con sus hermanos mexicas-tenochcas, salieron de Aztlán-Chicomoztoc en busca de la tierra que les había anunciado su dios.

Varios folios ocupa la secuencia de los hechos hasta llegar a la fundación de México-Tenochtitlan en 1325 y evocar luego un incidente que determinó la ruptura y separación de los tlatelolcas. Se establecieron éstos en un pequeño islote al norte de Tenochtitlan y fundaron allí la población de Tlatelolco en 1337. La narración se prosigue, valiéndose siempre de la escritura alfabética, aunque acudiendo de vez en cuando al empleo de algunos glifos, bien sea calendáricos, toponímicos o de otra índole, hasta llegar al momento de la aparición de los españoles.

Las últimas páginas del manuscrito no son ya transcripción del contenido de códice alguno. Son la expresión del testimonio de quienes, como se asienta en el mismo texto, contemplaron y vieron los hechos que están refiriendo. Constituyen el más temprano testimonio de la que hemos llamado «la visión de los vencidos». Para mostrar el hondo dramatismo de este relato aduciremos algunas muestras con breve comentario. Con este texto redactado en 1528 nació una nueva forma de literatura indígena. Aprovechando las potencialidades de la escritura alfabética, el hombre indígena transmitirá a cuantos lo lean y escuchen lo que él considera que es la verdad de su mensaje. En el Encuentro de Dos Mundos, justamente a raíz de la violencia del mismo encuentro, los vencidos, dueños desde tiempo inmemorial de la tinta negra y roja de sus códices, se apropian de esos otros signos, con los que desde muchos siglos antes se comunicaban entre sí los belicosos forasteros que habían llegado de más allá de las aguas inmensas. La escritura alfabética que comenzó a enseñar a los nativos un fraile benemérito, Pedro de Gante, facilitó aún más la expresión de la palabra

de quienes, sangrando aún, vivían el trauma de lo que se ha llamado la conquista. Atendamos a este testimonio de una nueva literatura indígena en lengua náhuatl. Son las primeras noticias que registra la palabra del hombre indígena en su propia lengua, pero valiéndose ya del alfabeto:

> Año 13-Conejo. Fueron vistos hombres de Castilla en el agua.
>
> Año 1-Caña. Salieron los hombres de Castilla al Palacio de Tlalyacatl [en las inmediaciones de Cempoala, en las costas de Veracruz]. Cuando llegaron al Palacio de Tlalyacatl, les fue a dar la bienvenida el señor Cuetlaxteca. Fue a darles metal precioso, el que es amarillo, el que es blanco y un espejo de colgar, una bandeja de oro, un jarrón de oro, abanicos y adornos de pluma de quetzal, escudos de conchas.
>
> Delante del capitán se hacen sacrificios. Se disgustó por ello el capitán, porque querían darle sangre en una «cazoleta del águila». Por eso golpeó al que quería darle sangre. Le dio golpes con la espada. Con esto se desbandaron todos los que fueron a darle la bienvenida...

En la creencia de que ese extraño forastero era Quetzalcóatl que regresaba, los indígenas habían querido hacerle un sacrificio de sangre. La reacción de Hernán Cortés hizo dudar a los indígenas respecto de su identidad. Mucho mayor fue aún el desengaño, cuando, después de haber recibido a los españoles en la metrópoli de México-Tenochtitlan al celebrarse la fiesta de *Toxcatl*, en el recinto del Templo Mayor, Pedro de Alvarado, uno de los principales lugartenientes de Cortés, decidió emprender un ataque sorpresivo. He aquí el testimonio indígena de lo que entonces ocurrió:

> En este tiempo dio órdenes *Tonatiuh*, «El Sol» [Alvarado]. Ya está preso Moctezuma y también el señor de Tlatelolco, Izcohuatzin... Luego ya cantan sus himnos los mexicas. Así estuvieron celebrando su fiesta el primer día. Aún pudieron hacerlo el segundo. Comenzaron a cantar y fue entonces cuando murieron muchos mexicas, tenochcas y tlatelolcas.
>
> Los que estaban en la fiesta, cantando y bailando, se hallaban totalmente desarmados. Todo lo que tenían eran sus mantas labradas, sus turquesas, sus collares, sus penachos de plumas de garza, sus dijes de pata de ciervo. Y los que tañían el atabal, los ancianos, tenían sus

calabazos de tabaco hecho polvo para aspirarlo, tenían también sus sonajas.

A éstos, los hombres de Castilla, primeramente les dieron empellones, los golpearon en las manos, les dieron bofetadas en la cara. Luego fue la matanza general. Los que estaban cantando, los que contemplaban la fiesta, junto a ellos murieron.

Nos dieron empellones, nos golpearon por tres horas. Mataron a la gente en el patio sagrado del Templo. Luego los hombres de Castilla entran en las casas del Templo para matar a todos...

Moctezuma, acompañado del señor de Tlatelolco y de los que daban de comer a los hombres de Castilla les dicen: Señores nuestros... ¡basta! ¿Qué es lo que estáis haciendo? ¡Pobre gente del pueblo! ¿Acaso tienen escudos? ¿Acaso tienen macanas? ¡Andan enteramente desarmados!

Pedro de Alvarado había aprovechado la ausencia de Cortés que había salido a hacer frente a los enviados del gobernador de Cuba, venidos para desposeerlo del mando. Al regresar Cortés a México-Tenochtitlan, cobró conciencia de lo que había ocurrido.

Los indígenas ya no hablaban de los hombres de Castilla como si fueran dioses. Se referían a ellos como a *popolocas*, «bárbaros». De noche huyeron entonces los españoles. Los mexicas los persiguieron y dieron cuenta de no pocos de aquellos bárbaros extranjeros. Ofreceremos una última muestra de este texto. Quienes con sus propios ojos habían contemplado lo que en el manuscrito expresan, hablan ya de lo que fue el final de su propio drama. Los españoles regresaron y asediaron la ciudad. Después de ochenta días de sitio, ésta hubo de rendirse. Con llanto y con sangre parecen escritas las palabras en náhuatl que refieren lo que entonces ocurrió:

Y todo esto pasó con nosotros. Nosotros lo vimos, nosotros lo contemplamos. Con esta lamentosa y triste suerte nos vimos angustiados.

En los caminos yacen dardos rotos. Los cabellos están esparcidos. Destechadas están las casas. Enrojecidos tienen sus muros. Gusanos pululan por calles y plazas y en las paredes están salpicados los sesos. Rojas están las aguas, están como teñidas y cuando las bebíamos, era como si bebiéramos agua de salitre.

Golpeábamos en tanto los muros de adobe y era nuestra herencia una red hecha de agujeros. Con los escudos fue su resguardo, pero ni con escudos pudo ser sostenida nuestra soledad. Hemos comido

palos de colorín, masticado grama salitrosa, adobe, lagartijas, tierra en polvo, gusanos...

Éste fue el modo como feneció el mexica, el tlatelolca. Dejó abandonada su ciudad. Allí en Amaxac fue donde estuvimos todos. Y ya no teníamos escudos, ya no teníamos macanas. Nada teníamos que comer, ya nada comimos. Y toda la noche llovió sobre nosotros...

Llevaron a Cuauhtémoc a donde estaba el capitán y Pedro de Alvarado y doña Malinche. Cuando Cuauhtémoc y sus hombres fueron hechos prisioneros, comenzó a salir la gente del pueblo a ver a dónde iba a establecerse. Y al salir iban con andrajos y las mujercitas llevaban las carnes de la cadera casi desnudas. Y por todos lados hacen rebusca los cristianos. Les abren las faldas. Por todos lados les pasan las manos, por sus orejas, por sus senos, por sus cabellos...

En un año 3-Casa [1521] fue conquistada la ciudad. En la fecha en que nos esparcimos fue en el mes Tlaxochimaco [«Cuando se ofrecen flores»] en un día 1-Serpiente (13 de agosto)... Nada más aquí ya acaba. Ya se refirió cómo fue hecho este papel [25].

Es éste uno de los testimonios más dramáticos del hombre indígena que habla de lo que fue su enfrentamiento con las gentes de Castilla. Hubo ciertamente otros supervivientes nativos, sobre todo de la región central de México, que consignaron también con pinturas y signos glíficos sus recuerdos acerca del enfrentamiento con los españoles. Ya mencionamos que el *Códice Telleriano-Remense* incluye algunos testimonios en este sentido. Pueden mencionarse también aquí otros manuscritos indígenas que proporcionan igualmente noticias acompañadas de pinturas sobre ese enfrentamiento. Entre ellos están los que se conocen como *Codex Mexicanus* y *Códice Axcatitlan*, ambos conservados en la Biblioteca Nacional de París, así como el *Códice Moctezuma*, de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología de México. Apropiarse del alfabeto permitió a los indígenas seguir redactando otros textos. Lo así escrito no provocaba ya, por lo menos a primera vista, el celo destructor de quienes veían en los viejos códices producciones inspiradas por el demonio. Relativamente abundantes son los textos en náhuatl escritos con el alfabeto en los que algunos indígenas, por

[25] La versión completa de este relato se incluye en M. León-Portilla, *Visión de los vencidos*, Universidad Nacional, México, 1989, pp. 139-163.

cuenta propia, consignaron puntualmente lo que se contenía en códices de tema histórico, religioso y de otra índole. A continuación nos referiremos a un manuscrito en náhuatl que sobresale como joya de la literatura indígena.

La *Leyenda de los Soles*

El o los indígenas que pusieron por escrito este texto anotaron al principio el año de 1558 como el de la fecha en que llevaron a cabo la tarea. Por evidencia interna es posible afirmar que el texto es la lectura transcrita del contenido de uno o varios antiguos códices. Lo cual se percibe fácilmente en numerosas frases como éstas:

«Aquí está...», «aquí se ve...», «en seguida está...», «luego aquí se mira...».

Tales frases son apuntamientos a las imágenes y signos glíficos que están contemplando los que llevan a cabo la lectura y la consiguiente transcripción valiéndose ya del alfabeto. La *Leyenda de los Soles* abarca los siguientes temas: la relación acerca de los cuatro soles o edades cósmicas que han precedido a la actual; las actuaciones de Quetzalcóatl como restaurador de los seres humanos y redescubridor del maíz, «nuestro sustento»; la aparición de la nueva edad en que vivimos, la del Quinto Sol, cuyo signo calendárico es 4-Movimiento; las narraciones míticas acerca de Mixcóatl, «Serpiente de Nubes», y sus hijos, con las conquistas llevadas a cabo por ellos; la aparición del sacerdote 1-Caña, Quetzalcóatl, su reinado en Tula y la decadencia de esta ciudad. Como final de este conjunto de relatos está el que versa sobre un portentoso juego de pelota en el que el último gobernante de Tula, Huemac, vence a los dioses de la lluvia y se atrae sobre sí la cólera de éstos con funestas consecuencias.

A modo de transición entre esa primera parte de relatos sagrados y míticos se dice en el texto que, al destruirse los toltecas, serán otros los que vendrán a imponerse en la tierra. Éstos serán los mexicas. Cual si se estuviera ya contemplando un códice de contenido histórico, muy diferente de aquel o aquellos que proporcionaron las relaciones anteriores, se transcriben luego testimonios que abarcan desde la salida de los mexicas de Aztlán hasta su establecimiento en Tenochtitlan y lo que siguió, es decir, los reinados de sus señores hasta llegar al de Axa-

yacatl que tuvo principio en un año que correspondió al de 1469. Con el enunciado de algunos de los señoríos que conquistó Axayacatl, se interrumpe de pronto el relato ya que el manuscrito que se conserva se encuentra truncado.

El texto, obra de indígenas que escriben con apoyo en la lectura que están haciendo de varios antiguos códices y tomando en cuenta relatos de la tradición oral, es creación que bien puede calificarse de literaria y de un interés muy grande. Citaremos, como muestra de su contenido, la parte inicial en que se habla de los varios soles o edades cósmicas que han existido:

> Aquí está la relación oral de lo que se sabe acerca del modo como, hace ya mucho tiempo, la tierra fue cimentada. Una por una, he aquí sus varias fundamentaciones. En qué forma comenzó, en qué forma dio principio cada sol hace 2.513 años, así se sabe hoy, día 22 de mayo de 1558 años.
>
> Este sol, de signo calendárico 4-Tigre, duró 676 años. Los que en este primer sol habitaron, fueron comidos por tigres al tiempo del sol 4-Tigre. Y lo que comían era nuestro sustento, lo que con nombre calendárico se dice 7-Grama. Vivieron ellos 676 años. Y el tiempo en que fueron comidos fue en 13 años. Con esto perecieron y se acabó todo y fue cuando se destruyó ese sol. Y su año era 1-Caña. Comenzaron a ser devorados en un día 4-Tigre y con esto terminó y todos perecieron.
>
> Este sol tiene por nombre calendárico el de 4-Viento. Estos, que en segundo lugar habitaron en este mundo, fueron llevados por el viento al tiempo del sol 4-Viento y perecieron. Fueron arrebatados por el viento; se volvieron monos. Sus casas, sus árboles, todo fue arrebatado por el viento y este sol fue también llevado por el viento. Y lo que comían era nuestro sustento, lo que se nombra con el signo calendárico 12-Serpiente. El tiempo en que estuvieron viviendo fue 364 años. Así perecieron en un solo día llevados por el viento, en el signo 4-Viento perecieron.
>
> Su año era el de signo calendárico 1-Pedernal. Este sol de nombre 4-Lluvia fue el tercero. Los que vivieron en esa tercera edad al tiempo del sol 4-Lluvia, también perecieron, llovió sobre ellos fuego. Se volvieron guajolotes [pavos]. Y también ardió el sol, todas sus casas ardieron y así vivieron 312 años. Perecieron, por un día entero llovió fuego. Lo que comían era nuestro sustento, lo que se dice por su nombre calendárico 7-Pedernal. Su año era 1-Pedernal y su día 4-

Lluvia. Los que perecieron eran los que se habían convertido en pavos. Y así ahora se llama a las crías de ellos *pilpil-pilpil.*

Este sol se llama con su nombre calendárico 4-Agua. El tiempo que duró el agua fue 52 años. Estos que vivieron en esta cuarta edad estuvieron en el tiempo del sol 4-Agua. Duró 676 años. Así perecieron. Fueron oprimidos por el agua y se volvieron peces. Se vino abajo el cielo en un solo día y perecieron. Lo que comían era nuestro sustento, lo que se llama con su nombre calendárico 4-Flor. Su año era 1-Casa y su signo 4-Agua. Perecieron. Todo monte pereció. El agua estuvo extendida 52 años y con esto terminaron sus años.

Este sol tiene por nombre calendárico 4-Movimiento. Éste es nuestro sol, en el que vivimos ahora. Aquí está su señal, como cayó en el fuego el sol, en el fogón divino, allá en Teotihuacán. También es el sol de nuestro príncipe en Tula, de nuestro señor Quetzalcóatl. Es el quinto sol. 4-Movimiento es su signo calendárico. Se llama sol de movimiento porque se mueve, sigue su camino. Y como andan diciendo los viejos, en él habrá movimientos de tierra, habrá hambre y con esto pereceremos [26].

Obra de indígenas es esta que concuerda en su meollo con relatos paralelos que se incluyen en otras fuentes, como en los *Anales de Cuauhtitlán*, otro importante manuscrito en náhuatl en el que probablemente uno o varios de los discípulos de Sahagún, entre ellos Alonso Bejerano, nativo precisamente de Cuauhtitlán, reúnen textos de diversas procedencias. Los *Anales de Cuauhtitlán*, no obstante ser compilación llevada a cabo por indígenas, parecen denotar una cierta estructuración influida tal vez por criterios de origen europeo. Se explicaría esto tomando en cuenta que tanto Alonso Bejerano como los otros alumnos de Sahagún se habían visto influidos por sus enseñanzas y por los cursos de historia que habían tomado durante los años que estuvieron en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. En la «Leyenda de los Soles», en cambio, no es perceptible tal género de influencia. Allí se está transcribiendo el contenido de antiguos códices, probablemente con comentarios derivados de la tradición oral.

[26] «Leyenda de los Soles», en M. León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, Universidad Nacional, México, 1983, pp. 102-103.

Una transcripción del *Libro original de los quichés*

Entramos ahora en otra área dentro de Mesoamérica, la del mundo maya en el ámbito de los quichés de Guatemala. Los quichés, al igual que los mayas yucatecos y los de otras regiones, participaron como ramas distintas dentro de una misma arraigada tradición de cultura. Entre las diversas obras escritas con el alfabeto por indígenas mayas sobresale de modo muy especial la que se conoce como *Popol Vuh (El libro del Consejo).* Su origen se remonta al siglo XVI. Sin embargo, se mantuvo oculto hasta que, a principios del XVIII, fray Francisco Jiménez, cura de Chichicastenango en Guatemala, lo encontró en una vieja alacena de la sacristía. El padre Jiménez hizo una transcripción del texto y preparó una traducción al castellano que intituló *Historias de los Indios de esta provincia de Guatemala.* Posteriormente, el manuscrito original desapareció y tan sólo quedó la transcripción del texto dispuesta por Jiménez.

Acerca del probable autor o compilador de los textos del *Popol Vuh* durante la segunda mitad del siglo XVI, se han expresado varias hipótesis. Se ha dicho que fue un indígena quiché, de nombre español, Diego Reynoso, quien, como depositario y compilador de antiguas tradiciones, lo puso por escrito. Más verosímil resulta pensar que el *Popol Vuh* es resultado de la lectura o transcripción de uno o varios antiguos códices, a la que se sumó un conjunto de relatos preservados como testimonios orales en el ámbito de la comunidad de los pueblos quichés. Puede considerarse, por tanto, como obra que pertenece al legado ancestral en cuyo rescate varios sabios indígenas participaron. De hecho al principio de la obra se alude a esto con las siguientes palabras:

> Éste es el principio de las antiguas historias de este lugar llamado Quiché. Aquí escribiremos y comenzaremos las antiguas historias, el principio y el origen de todo lo que se hizo en la ciudad de Quiché, por las tribus de la nación quiché.
>
> Y aquí traeremos la manifestación, la clarificación y la narración de lo que estaba oculto, la revelación por Tzacol, Bitol, Alom, Qaholom [el Creador, el Formador, la Diosa Madre, El que engendra]... La declaración, la narración de la Abuela, el Abuelo... Así llamados

> en las historias quichés, cuando contaban todo lo que hicieron en el principio de la vida, el principio de la historia... [27].

Quienes van a escribir las antiguas historias señalan más explícitamente aún que había un antiguo libro que quedó oculto desde la venida del cristianismo, por lo cual la antigua historia debe referirse ya por medio de letras para que no quede olvidada para siempre:

> Esto lo escribiremos ya dentro de la ley de Dios, en el cristianismo. Lo sacaremos a la luz porque ya no se ve el *Popol Vuh* así llamado, donde se veía claramente la venida del otro lado del mar, la narración de nuestra oscuridad y se veía claramente la vida.
>
> Existía el libro original, escrito antiguamente, pero su vista está oculta al investigador y al pensador... [28].

El contenido del *Popol Vuh* se distribuye en una especie de preámbulo y en cuatro grandes partes. Del preámbulo proceden las citas que hemos hecho acerca del libro original en el que estaba el meollo mismo de las antiguas historias. Tema de las cuatro grandes partes o secciones que pueden distinguirse es el relato de otras tantas creaciones o restauraciones del mundo, en forma paralela pero mucho más amplia, lo que se evoca en algunos textos nahuas como el de la *Leyenda de los Soles*.

Al describirse aquí lo que ocurrió en cada una de las creaciones o restauraciones del mundo se habla de los distintos seres humanos que en ellas existieron, su comportamiento, así como de las correspondientes formas de actuar de los dioses. Esto podrá ayudar a comprender por qué en el *Popol Vuh* existen relatos que parecen sobrepuestos en secuencias que unas veces invaden y otras exceden el ámbito temporal de los seres humanos. En una primera etapa aparecen los dioses creadores en la oscuridad de la noche dando origen a la tierra y a cuanto en ella existe. A los dioses se debe el origen de los primeros animales que, por cierto, fueron incapaces de hablar. Después de consultarse en-

[27] *Anales de Cuauhtitlán*, versión del náhuatl de P. M. Velázquez, Universidad Nacional, México, 1975.

[28] *Popol Vuh, las antiguas historias del Quiché*, edición y versión de A. Recinos, Fondo de Cultura Económica, México, 1953, p. 29.

tre sí, la Abuela, el Abuelo, La que concibe, El que engendra, forjaron a los primeros hombres. Por ser hechos de barro, pronto se deshicieron. Aniquilados esos seres que habían sido incapaces de pensar, los dioses formaron otros, labrados en madera. Pero éstos tampoco se acordaban del Corazón del Cielo y también cayeron en desgracia. Todavía hubo un tercer intento de creación de seres humanos. Con la semilla del *tzite,* granos rojos parecidos al frijol, se hizo entonces la carne del hombre. A la mujer la formaron los dioses con la pasta de las espadañas. Pero este tercer género de seres humanos no hablaba a su Creador ni a su Formador. Por esto fueron anegados. Se oscureció la faz de la tierra y hubo una lluvia negra. Todos los animales atacaron entonces a los seres humanos. Así fue su ruina.

En la que puede describirse como segunda parte del *Popol Vuh* el universo de los dioses irrumpe, actuando de muchos modos a partir del momento en que un dios de nombre calendárico 7-Guacamaya pretende con arrogancia ser el sol y la fuente de toda luz. Diversos episodios de lo que ocurre en el universo de las realidades divinas se van entrelazando unos con otros. Aparecen así dos especies de semidioses, Hunahpu e Ixbalanque, enviados a la tierra para destruir la soberbia de 7-Guacamaya. Hunahpu e Ixbalanque, y más tarde los hijos de éstos, se enfrentan de diversas formas a los señores de Xibalbá, la región de los muertos. Al final estos últimos son vencidos. Los hijos de Hunahpu e Ixbalanque, triunfantes sobre los señores de la noche, se elevaron al cielo. Uno de ellos se convirtió en el sol y el otro en la luna.

La tercera y cuarta partes del *Popol Vuh* se refieren a la edad cósmica en la que vive el pueblo quiché. Con un prólogo en el cielo da principio la sucesión de los aconteceres. El Creador y el Formador, los dioses primordiales, vuelven a crear a los seres humanos. Pero esta vez no sólo aciertan sino que dan origen a seres que son sabios en exceso. Todo lo comprendían con sólo mirarlo. Los dioses decidieron entonces refrenar los deseos de los hombres y poner un límite a su sabiduría. Echaron un vaho sobre sus ojos para que sólo pudieran ver lo que está cerca y todo lo demás no les resultara claro. Cuatro fueron los progenitores de la nación quiché. Acerca de ellos, sus mujeres y sus hijos, continúa hablando el *Popol Vuh.* La secuencia de aconteceres incluye sus peregrinaciones, sus esfuerzos por adueñarse del fuego, sus ritos y tradiciones y, en suma, la consolidación del señorío quiché.

Verdadera joya literaria, henchida de metáforas, que nos acerca a un universo de misterio, es esta que algunos consideran libro primordial de los indígenas del Nuevo Mundo. En seguida daremos una sola muestra de la belleza y hondura de lo que en él se expresa. Es un himno o plegaria que entonaban los que supieron invocar a los dioses, los ancestros primordiales de la nación quiché:

> Así hablaban y esperaban la llegada de la aurora. Elevaban sus ruegos aquellos adoradores de la palabra, amantes, obedientes, temerosos, levantando las caras al cielo cuando pedían hijas e hijos. Decían:
>
> Oh tú, Creador, Formador, míranos, escúchanos. No nos dejes, no nos desampares, tú que estás en el cielo y en la tierra, Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra. Danos nuestra descendencia, nuestros hijos, mientras camine el sol y haya claridad. ¡Que amanezca, que llegue la aurora!
>
> ¡Danos muchos buenos caminos, caminos planos! ¡Que los pueblos tengan paz, mucha paz y sean felices! Danos vida buena y existencia provechosa... ¡Que amanezca y que llegue la aurora!

Otras composiciones de los quichés y de grupos mayenses cercanos, habitantes también de Guatemala, han llegado hasta nosotros, entre ellas *Señores de Totonicapan* y *Los Anales de los cakchiqueles*. La riqueza de esta literatura es ciertamente más grande de lo que pudiera pensarse.

La *Crónica de Nakuk Pech*, noble indígena yucateco

Hacia mediados del siglo XVI el gobernante indígena del pueblo de Chac Xulub Chen, de nombre Nakuk Pech, escribió un texto relativamente breve pero de gran interés porque en él se conserva, entre otras cosas, un testimonio maya acerca de la conquista española. Como había ocurrido con varios nativos de la región central de México, también en Yucatán hubo algunos que, desde fechas tempranas, aprendieron a leer y escribir en su lengua valiéndose del alfabeto. Puede recordarse que fray Juan de Herrera había fundado en 1546 una escuela para jóvenes mayas en la ciudad de Mérida; y en Izamal otro franciscano, Juan de la Torre, se ocupó en adaptar el alfabeto para representar los fonemas propios del maya.

Nakuk Pech, hombre bastante informado, no sólo habla de hechos en los que fue parte y testigo sino de otros que le fueron referidos por quienes participaron en ellos. En su relación se trasluce la antigua manera de expresión propia de los textos históricos, a partir de las inscripciones en las estelas. Su relato abarca desde la primera aparición de los hombres de Castilla hasta lo sucedido en Yucatán en 1554. He aquí algunos fragmentos que permitirán apreciar lo que es, en su concisión, esta crónica de Nakuk Pech:

> Este año se terminó la cuenta del *Katún* [veintena de años]. Se terminó de poner en pie la piedra pública que por cada veintena de años se ponía antes de que llegaran los extranjeros, los hombres de Castilla, aquí a la tierra. Desde que vinieron ya nunca se hizo esto más... Fue entonces el año en que se adentraron los hombres de Castilla en la tierra de Ichcantzibóo... El príncipe Tutul Xiu de la ciudad de Maní, encogió la cabeza y se asentaron los del nuevo linaje.
>
> Fue entonces cuando llegó y entró por primera vez el tributo, cuando ellos por tercera vez vinieron a esta tierra y para siempre se asentaron; para siempre se aposentaron. Fue la primera vez cuando vinieron a Chichén-Itzá, cuando por vez primera comieron anonas. Y como las anonas no eran comidas aquí, cuando los hombres de Castilla las comieron, fueron llamados «comedores de anonas»...
>
> Ellos vinieron y buscaron hombres para esclavos en un momento. Cuando llegaron a Popocec, los que salieron de T-Ho [Mérida] impusieron pesados tributos... A causa del tributo, dieron miel, pavos silvestres y maíz [29].

Así como se redactó esta crónica valiéndose del alfabeto adaptado para representar los sonidos propios del maya yucateco, también otros indígenas produjeron, sobre todo en la segunda mitad del siglo XVI, un importante conjunto de obras. Entre ellas está el que se conoce como *Ritual de los Bakab,* en el que se transcriben antiguas invocaciones y conjuros en un lenguaje cargado de símbolos y de gran fuerza de expresión. El espacio nos obliga a limitarnos a considerar ya tan sólo las producciones que se conocen como los *Libros de Chilam Balam,*

[29] *Crónica de Chac Xulub Chen por Ah Nakuk Pech,* versión de H. Pérez Martines, en *Crónicas de la Conquista,* Universidad Nacional, México, 1950, pp. 189-191.

que ciertamente son parte muy importante del legado literario de los mayas.

Los *Libros de Chilam Balam*

Eran los chilames, o más propiamente *chilamob*, sacerdotes de alta jerarquía en los tiempos prehispánicos. A ellos incumbían funciones de maestros y profetas. Balam era el nombre de uno de los más célebres chilames de tiempos cercanos a la venida de los hombres de Castilla. Balam significa jaguar.

Se tiene noticia de la existencia de dieciocho libros de Chilam Balam, procedentes de diversos lugares de la península yucateca. Estos manuscritos tienen características únicas en el gran conjunto de las producciones literarias mesoamericanas. Puede decirse que son a la vez recordación del pasado, toma de conciencia del presente y enunciación de profecías no sólo de lo que está por venir sino también acerca de lo que ya ocurrió pero contemplado desde la atalaya de un tiempo cíclico en función del cual todo ha de comprenderse.

Además, cada uno tiene por autor no a un solo Chilam Balam sino a varios que han vivido en tiempos distintos y que van retomando el viejo manuscrito para hacerle añadidos y enmiendas. Obran así a la luz del propio pensamiento que, en función de los ciclos inexorables, escudriña los sentidos ocultos de lo que ha ocurrido, ocurre y ocurrirá. Dado que los antiguos manuscritos de Chilam Balam se iban deteriorando con el uso continuo a través de los años, quienes los conservaban, enriquecían y enmendaban, también los copiaban en nuevas hojas de papel para preservar mejor su contenido. De esta suerte, tienen el poco usual atributo de ser obra que, como los mismos ciclos del tiempo, se renueva y a la vez da lugar a la inclusión de aconteceres portadores de diferentes secuencias de destinos, tal como los dioses los van haciendo llegar a la tierra.

Tan sólo teniendo esto presente puede intentarse un acercamiento a tan peculiar género de literatura. Lo cual explica también que, aun cuando se trata de producciones que comenzaron a escribirse desde el siglo XVI, en ellas se incluyan relatos y profecías sobre aconteceres de tiempos muy posteriores, algunos situados en el México independiente. Así, grande fue la sorpresa del distinguido investigador Alfonso Villa

Rojas, que, encontrándose con un grupo de ancianos mayas en el pueblo de Tusik en 1936, mientras les leía en maya un trozo del *Chilam Balam de Chumayel,* se vio interrumpido de pronto por uno de los que lo escuchaban, quien, tomando la palabra, enunció a su vez un texto paralelo, incluido en el *Chilam Balam* que ellos conservaban y en el cual continuaban escribiendo.

Desde un punto de vista literario puede decirse que en los libros de Chilam Balam se incluyen crónicas, profecías de los días, los años y las veintenas de años o *katunes.* Hay también pasajes, así como numerosas alusiones a creencias derivadas del cristianismo, con inclusión a veces de frases en latín como la de *Dominus vobiscum,* tan repetida en la misa y que tanto debió impresionar a los mayas como invocación de particular significación religiosa.

Refiriéndonos al más amplio y conocido de estos libros, el *Chilam Balam de Chumayel,* transcribiremos el análisis que de su contenido hizo uno de los primeros en editarlo. Los títulos de cada parte pretenden reflejar las distintas temáticas: Libro de los Linajes, de la Conquista, *Katún* o Veintena de Años, Libro de las Pruebas, de los Antiguos Dioses, de los Espíritus, Libro del 13 Ahau-Katún, Principio de los Itzáes, Libro del Mes, Katún de la Flor, Libro de los Enigmas, Rueda de los Katunes, Serie de los Katunes, Crónica de los Dzules, Vaticinio de los Trece Katunes y Libro de Profecías.

Existen versiones y ediciones, tanto del *Chilam Balam de Chumayel* como de los procedentes de Tizimín, Maní y una parte de los de Ixil y Oxkutzcab. Estilísticamente todos comparten formas parecidas de expresión que abarcan vocablos pareados al modo de los difrasismos nahuas, como: «rostro, corazón», para significar la persona; «fuego, cuerda», para denotar destrucción y ruina; «estera, sitial», símbolo del gobierno. Rasgo también de recurrente presencia es la atención que se concede de continuo a los cómputos del tiempo. Se quiere así tomar siempre en cuenta la suma de destinos de que cada momento es portador. Buen ejemplo de lo que nos parecería misterioso barroquismo propio de estos textos lo tenemos en las palabras que evocan un acontecer cósmico y divino que se sitúa en un katún de fecha 11-Ahau:

> En el 11-Ahau Katún
> fue cuando salieron quienes tenían gran poder
> a vendar los ojos de los trece dioses,

no supieron su nombre...
Era el momento
en que acababa de despertar la tierra.
No sabían lo que iba a pasar.
Los trece dioses fueron cogidos
por los nueve dioses.
Llovió fuego, llovió ceniza,
cayeron árboles y piedras.
Se golpearon los árboles
y las piedras unas con otras.

Fueron cogidos los trece dioses,
fue rota su cabeza,
abofeteado su rostro,
fueron escupidos,
fueron cargados a la espalda.
Fue robada su gran serpiente,
con los cascabeles de su cola;
fueron también tomadas sus plumas de quetzal.
Tomaron habas molidas,
junto con la semilla de la serpiente,
junto con su corazón,
semilla molida de calabazas,
semilla gruesa molida de calabazas
y frijoles molidos.

El que no tiene límite, ni fin,
envolvió y ató todo junto
y se fue al treceavo piso celeste;
entonces cayó la piel de la serpiente
y las puntas de sus huesos,
aquí sobre la tierra.
Se escapó entonces su corazón,
los trece dioses no querían
que se escaparan su corazón y su semilla.
A flechazos fueron muertos
los huérfanos, los desamparados y las viudas,
que no tenían fuerza para vivir.
Fueron enterrados en la orilla de la arena,
en las olas del mar.
Entonces, en un solo golpe de agua,
llegaron las olas.

Figura 38. Una página del *Chilam Balam de Chumayel,* escrita con el alfabeto adaptado al maya-yucateco. Se conserva en la biblioteca de la Tulane University.

Cuando fue robada la gran serpiente,
se desplomó el firmamento,
y se hundió la tierra [30].

A la imagen terrible de la destrucción del cielo y la tierra sigue luego un contrastante poema que habla de la restauración de todo lo que existe:

Entonces los cuatro dioses,
los cuatro bacabes,
sostenes del mundo,
que habían destruido todo,
en el momento en que acabó la destrucción,
se afirmaron en sus lugares,
para ordenar a los hombres oscuro-rojizos.

Se levantó entonces
el primer árbol blanco en el norte.
Se levantó el arco del cielo,
señal de destrucción de abajo.
Alzado el primer árbol blanco,
se levantó el primer árbol negro,
en él se posó el pájaro de pecho negro.
Y se levantó el primer árbol amarillo,
y en señal de destrucción de abajo,
se posó el pájaro de pecho amarillo.

Se oyeron los pasos de los hombres oscuro-rojizos,
de los de semblante oscuro-rojizo.
Y se levantó la gran madre selva,
en medio del recuerdo
de la destrucción de la tierra.
Se asentó derecha y alzó su copa,
pidiendo hojas que no tuvieran fin.

De tono distinto, pero igualmente dramático, es esta profecía en la que coinciden los libros de *Chilam Balam de Chumayel* y *de Tizimín.* Versa sobre la venida de los extranjeros de barbas rubicundas:

[30] *Chilam Balam de Chumayel,* edición y versión de A. Mediz Bolio, Repertorio Americano, San José de Costa Rica, 1930, pp. 53-55.

El 11-Ahau katún,
primero que se cuenta,
es el katún inicial.
Ichcansiboo, faz del nacimiento del cielo,
fue el asiento del katún,
en que llegaron los extranjeros
de barbas rubicundas,
los hijos del sol,
los hombres de color claro.
¡Ay, entristezcámonos porque llegaron!
Del oriente vinieron,
cuando llegaron a esta tierra los barbudos,
los mensajeros de la señal de la divinidad,
los extranjeros de la tierra,
los hombres rubicundos...

¡Ay del itzá!, brujo del agua, vienen los cobardes
blancos del cielo,
los blancos hijos del cielo.
El palo del blanco bajará,
vendrá del cielo,
por todas partes vendrá,
al amanecer veréis la señal que lo anuncia pronto.

¡Ay, entristezcámonos porque vinieron,
llegaron los grandes amontonadores de piedras,
los grandes amontonadores de vigas para construir,
los falsos que se dicen raíces de la tierra,
que estallan fuego al extremo de sus brazos,
los embozados en sus sábanas,
los de reatas para ahorcar a los señores.

Triste estará la palabra de Ah Hunab Ku,
dios uno, para nosotros,
cuando se extienda por toda la tierra
la palabra del dios de los cielos.
¡Ay, entristezcámonos porque llegaron!
¡Ay del itzá!, brujo del agua,
nuestros dioses no valdrán ya más.
Este dios verdadero que viene del cielo
sólo de pecado hablará,
sólo de pecado será su enseñanza.

Inhumanos serán sus soldados,
crueles sus mastines bravos.

¿Cuál será el ah k'in,
sacerdote del sol y del tiempo,
y el Bobat, profeta,
que entienda lo que ha de ocurrir
a los pueblos de Mayapán...
Preparaos a soportar la carga de la miseria
que viene a vuestros pueblos
porque este katún que se asienta
es katún de miseria,
katún de pleitos con el malo,
pleitos en el 11-Ahau katún [31].

Con palabras como éstas, de asombro y profecía, se entretejen las páginas del *Chilam Balam*. Lo que ha ocurrido ilumina el presente. Pero también éste puede comprenderse mejor atendiendo a lo que está por suceder. Y ese futuro, a su vez, al ser entrevisto, se liga y concatena con las cargas de los destinos en los ciclos inexorables del tiempo. La literatura de los libros de los *Chilam Balam* es continuación, escrita ya con el alfabeto, de lo que se expresa en algunos de los textos de códices prehispánicos como el Dresde. En el capítulo anterior ofrecimos la lectura de alguna de las profecías que en él se incluyen. Comparando ese texto con los de los *Chilam Balam* se ve que el hilo no se rompió. La vieja sabiduría acerca de los cómputos del tiempo y los destinos humanos perduró viva en el alma de los mayas.

Hemos incluido en el presente capítulo estos textos acerca del rescate que hizo el hombre indígena de testimonios de su propia cultura. Sin embargo, en el caso de estos libros, el rescate se torna vivencia que perdura y se comunica a las generaciones que, unas tras otras, se van sucediendo. Como la tradición oral misma, las palabras de los Chilam Balames son una literatura viviente. Aunque en apariencia se fija en los papeles donde se escribe, quienes renuevan las viejas hojas les infunden nueva vida. Es una literatura indígena que vincula el antiguo pasado de las inscripciones y los códices con las experiencias de la con-

[31] *Loc. cit.*

quista y de todo cuanto a ella siguió. Como en el caso del *Chilam Balam de Tusik,* es una literatura que hasta tiempos muy recientes, podemos decir que hasta hoy día, se mantiene viva [32].

De estas variadas formas, produciendo nuevos códices y valiéndose ya del alfabeto, el hombre indígena mantuvo el recuerdo de su pasado y registró sus propias vivencias. Hubo otras empresas de rescate y transcripción de textos. Guiadas por frailes misioneros, en ellas también participaron indígenas. De tales empresas, a través de las cuales mucho de la antigua palabra se salvó del olvido, trataremos en los capítulos siguientes.

[32] A. Barrera Vásquez, *El libro de los libros de Chilam Balam*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963, pp. 68-69.

IV

LA ANTIGUA PALABRA: SABIDURÍA MORAL DE MÉXICO INDÍGENA

Hemos visto cómo hombres, principalmente de lenguas náhuatl y maya, se esforzaron, consumada la conquista española, por no dejar que se perdieran sus antiguas tradiciones e historias. Para ello conservaron escondidos viejos libros o códices con pinturas y signos glíficos. Y copiaron algunas partes, añadiéndoles a veces anotaciones con la escritura alfabética que habían aprendido de los frailes. Se conservan, como pudimos comprobar, algunos de esos nuevos códices. Provienen en su mayor parte de pintores y escribanos nahuas, mixtecos y de otros grupos que los produjeron en los siglos XVI y XVII.

La labor de rescate y preservación incluyó además «lecturas» del contenido de antiguos códices y recordaciones formales o sistemáticas de arraigadas tradiciones orales. En tales casos el propósito fue transcribir lo contenido en los códices y lo conservado por la tradición, valiéndose no ya de pinturas y glifos sino del alfabeto. Pudimos describir algunos de estos textos, como los que se conservan en náhuatl y se conocen como *Leyenda de los Soles, Anales de Cuauhtitlan* y otros de aún más sutil elaboración, los libros de los *Chilam Balam* en idioma maya.

Aun cuando en tales producciones se perciben influencias de la presencia europeo-cristiana, como el empleo del alfabeto e incluso la adopción de estilos pictóricos —en el caso de los nuevos códices— o de algunas conceptuaciones antes desconocidas en Mesoamérica, puede afirmarse que, en esencia, son obras de rescate realizadas por indígenas.

Casos diferentes de preservación son los que vamos a considerar en seguida. En ellos también participan los indígenas sobrevivientes a la conquista, pero lo hacen colaborando siempre con europeos, de or-

dinario con frailes misioneros. Querían conocer éstos la antigua cultura de los indios para mejor llevar a cabo sus tareas de evangelización. Con criterios misionales consideraban imprescindible erradicar la que tenían como idolatría inspirada por el Demonio.

Había que distinguir entre lo aborrecible en las viejas formas de creer y obrar y lo que pudiera ser digno de aprecio y conservación. Para lograrlo aprendieron lenguas indígenas y llevaron a cabo pesquisas que hoy nos parecen tempranas muestras de indagaciones del género de la antropología cultural.

Españoles e indios trabajaron juntos. Mucho es lo que alcanzaron a reunir y de contenido muy variado. Para nosotros el acercamiento a los diversos textos que así allegaron plantea con frecuencia cuestionamientos críticos. Es necesario escudriñar en los procedimientos adoptados en la recolección de testimonios y contrastarlos con lo que —como piedra de toque— sabemos que proviene del largo proceso de desarrollo cultural autónomo en Mesoamérica.

A dos frailes franciscanos, formados en el humanismo de su tiempo, se debió el rescate de otros tantos conjuntos de testimonios, considerados por ellos como muestra de la antigua sabiduría indígena. Fueron éstos Andrés de Olmos, llegado a México en 1528, y Bernardino de Sahagún, que pasó al Nuevo Mundo un año más tarde. Los testimonios en cuestión pertenecen, según veremos, a un género netamente prehispánico, el del *huehuehtlahtolli* o «antigua palabra».

En el caso de Olmos, sabemos que los textos que pudo rescatar son una parte sólo de lo que reunió en una prolongada investigación. El fruto más amplio de sus pesquisas está hoy extraviado. Respecto de Sahagún, los *huehuehtlahtolli* que hizo transcribir constituyen también una parte en su obra recopiladora. Fueron primicias en una magna empresa dirigida a abarcar el universo cultural indígena.

El rescate de un primer conjunto de *huehuehtlahtolli*

Fue el oidor Alonso de Zorita quien, en su *Breve y Sumaria Relación acerca de usos y costumbres de los indígenas de México,* hizo entrega hacia 1570 a Felipe II de una versión resumida en castellano de varios discursos originalmente en lengua náhuatl procedentes, según afirmó, de la antigüedad prehispánica. Dichos textos, *huehuehtlahtolli,* testimo-

nios de la «antigua palabra», eran exhortaciones y consejos que hacían los padres y madres indígenas a sus hijos, y los señores a sus vasallos.

Alonso de Zorita había fungido como oidor en Guatemala de 1551 a 1553 y luego en México de 1554 a 1564. Durante su estancia en el Nuevo Mundo había recopilado numerosos testimonios sobre la antigua organización social y política de los indígenas. Con éstos y otras anotaciones suyas, fruto de sus observaciones, de regreso ya en España, dispuso su *Breve y Sumaria Relación.* Ésta, sin que conozcamos la fecha exacta, fue dedicada y remitida al rey Felipe II, probablemente hacia 1570. Pues bien, como nota introductoria a la versión castellana de los antiguos discursos de los padres y madres indígenas, dejó constancia don Alonso de un punto de muy particular interés:

> ...Demás de criar los hijos con la disciplina o cuidado que se ha dicho los padres [indígenas] ansimismo lo tenían en les dar muchos y muy buenos consejos y los tienen hoy en día los indios principales por memoria en sus pinturas, e un religioso muy antiguo en aquella tierra [México]..., los tradujo en su lengua, y dice que hizo a unos principales que los escribiesen... e que los escribieron e ordenaron en su lengua sin estar él presente, y los sacaron de sus pinturas, que son como escritura e se entienden muy bien por ellas, e que no se mudó letra de lo que le dieron, más que dividirlo en párrafos... Y que los nombres que había de sus dioses les avisó que los quitasen e pusiesen el nombre del Dios verdadero y Señor nuestro. Y para que se vea que no son tan faltos de razón, como algunos los hacen, se ponen aquí a la letra. A Vuestra Majestad [se dirige al rey Felipe II], humildemente suplico, si pareciere que es salir del propósito de lo que Vuestra Majestad pretende saber, se me perdone... por creer que será servido de saber estas cosas [1].

Gracias a Zorita, pudo —si así lo quiso— enterarse Felipe II de estas muestras de «los muchos y muy buenos consejos... que los indios tenían por memoria en sus pinturas». Los *huehuehtlahtolli,* que también ponderarían otros que los conocieron en el mismo siglo XVI, como fray

[1] Alonso de Zorita, *Breve y sumaria relación de los señores de Nueva España,* Universidad Nacional, México, 1954, pp. 112-113.

Bartolomé de las Casas y fray Bernardino de Sahagún, cruzaron así el océano y llegaron a la atención del soberano español.

Debemos al cronista franciscano Jerónimo de Mendieta noticias acerca de cómo se iniciaron en México, de modo formal, trabajos de investigación dirigidos a conocer la antigua cultura de los habitantes de esta tierra:

> Es de saber —escribe en su *Historia eclesiástica indiana*— que en el año 1533, siendo presidente de la Real Audiencia de México don Sebastián Ramírez de Fuenleal... y siendo Custodio de la Orden de Nuestro Padre San Francisco en esta Nueva España el santo varón fray Martín de Valencia, por ambos a dos fue encargado el padre fray Andrés de Olmos (por ser la mejor lengua mexicana que entonces había en esta tierra, y hombre docto y discreto), que sacase en un libro las antigüedades de estos naturales indios, en especial de México y Tetzcuco y Tlaxcala, para que de ello hubiese alguna memoria, y lo malo y fuera de tino se pudiese mejor refutar y, si algo bueno se hallase, se pudiese notar, como se notan y tienen en memoria muchas cosas de otros gentiles... [2].

De interés resulta lo expresado sobre el doble propósito de la investigación. Importaba conocer «las antigüedades», es decir, la vieja cultura indígena, en razón de lo que en ella pudiera haber «de malo y bueno». Respecto de lo primero, para mejor refutarlo; acerca de lo segundo, para notarlo, es decir, conservarlo, «como se tienen en memoria muchas cosas de otros gentiles», cual ocurrió en los casos de griegos y romanos. Olmos se entregó a su trabajo y «habiendo visto todas las pinturas libros o códices, que los caciques principales tenían de sus antiguallas y habiéndole dado los más ancianos respuesta a todo lo que les quiso preguntar, hizo de todo ello un libro muy copioso...» [3].

Dicho libro muy copioso se había extraviado por desgracia ya desde tiempos de fray Jerónimo de Mendieta. Tal vez repose hasta hoy entre otros muchos pergaminos en la biblioteca de algún convento de España, a donde fue enviado. Pero si ese libro se tiene por perdido, se

[2] Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 4 vols., edición de J. García Icazbalceta, Chávez Hayhol, México, 1945, t. I, prólogo al libro II.

[3] *Loc. cit.*

conservaron al menos dos muy importantes frutos del trabajo de fray Andrés. Uno es su *Arte de la lengua mexicana,* primera y muy bien elaborada gramática que se conoce del náhuatl. Este *Arte* quedó concluido en 1547. El otro fruto de las pesquisas de este fraile que había llegado a México en 1528 es la transcripción de los *huehuehtlahtolli.*

El procedimiento adoptado en la transcripción

Olmos recopiló estos *huehuehtlahtolli* —según el testimonio ya citado del oidor Zorita— gracias a «unos principales... que los escribieron en su lengua sin estar él presente y los sacaron de sus pinturas, que son como escritura e se entienden muy bien por ellas...». Problemática puede parecer esta afirmación. Entre los libros picto-glíficos que conocemos —los de origen prehispánico y los que se elaboraron después— no existe alguno que sea portador de expresiones como las de los *huehuehtlahtolli.* La afirmación de Olmos es, sin embargo, clara. Puede ponerse en parangón con lo que refiere el testimonio recogido por Sahagún sobre la existencia en las escuelas prehispánicas de *cuicamatl,* «libros de cantos».

Tan sólo algunas páginas de un manuscrito elaborado por escribanos indígenas hacia 1540, el llamado hoy *Códice Mendoza,* ofrecen en imágenes y glosas una especie de elenco de lo que han de ser los comportamientos del ser humano, desde su nacimiento y a lo largo de los momentos más importantes de su vida [4].

Altamente probable es que existieran en la época prehispánica libros picto-glíficos mucho más específicos que lo aportado por el *Códice Mendoza* sobre educación e ideales en la vida. Y otro tanto puede afirmarse respecto de esos *cuicamatl,* en función de los cuales se aprendían y entonaban los cantos. Tales manuscritos eran consultados al menos como guías en la recordación de cantos, relatos y discursos más amplios y completos. Varios cronistas, tanto indígenas como españoles, hablan de las escuelas sacerdotales donde se memorizaban sistemáticamente esos textos, relatos y discursos, de la antigua tradición. La con-

[4] Del *Códice Mendoza* hemos tratado en el capítulo III. En él se ilustran las diversas enseñanzas o amonestaciones de los maestros y de los padres a sus hijos.

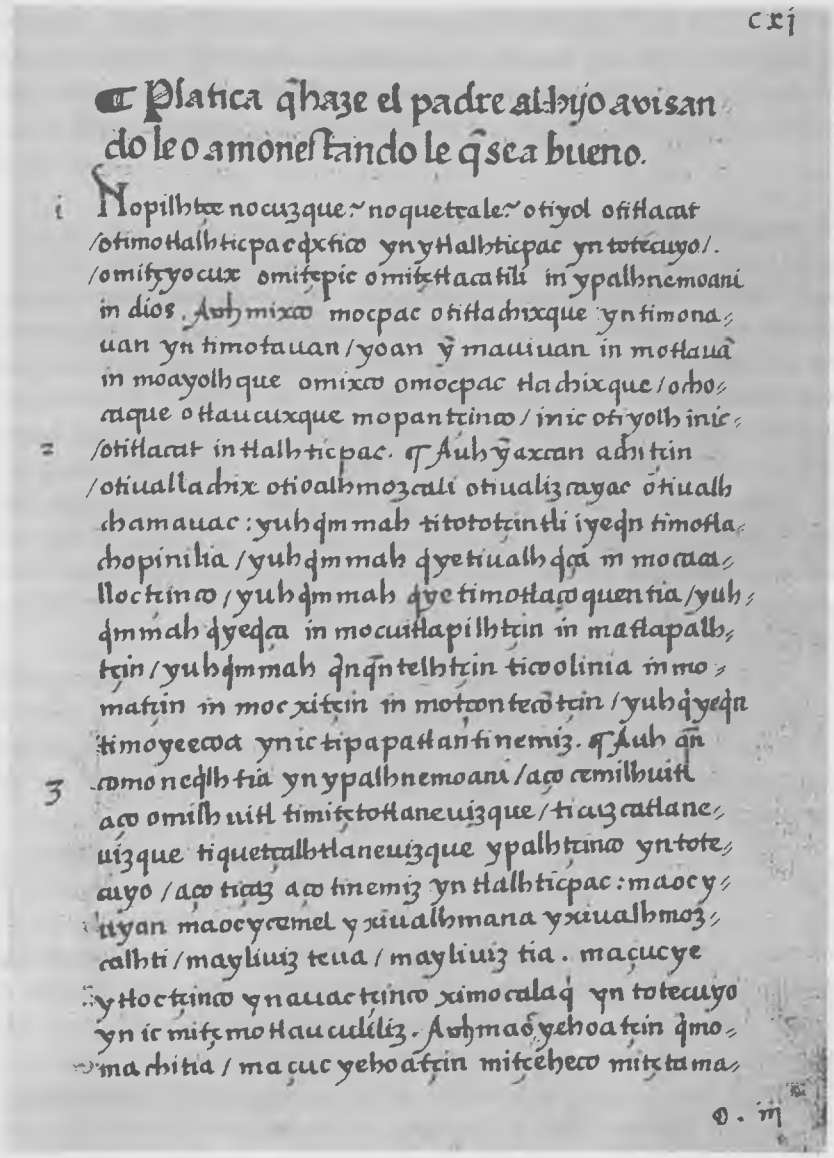


Figura 39. Primera página de los *huehuehtlahtolli* recogidos por fray Andrés de Olmos hacia 1533-1534. Se conserva en la Biblioteca del Congreso, Washington.

sulta de los libros y la memoria de las tradiciones permitían a los sabios y sacerdotes enunciar de viva voz la antigua palabra que, de generación en generación, se transmitía y enriquecía. El contenido picto-glífico de los libros, además de ser elemento muy valioso en la recordación, permitía encaminar o guiar la formulación de otros textos según lo iban requiriendo las cambiantes necesidades en la vida de la comunidad.

Pues bien, de algunos de esos libros, con el auxilio de ancianos principales, conocedores de la expresión de la antigua palabra, obtuvo fray Andrés de Olmos estos testimonios. Por las anotaciones que los acompañan, nos enteramos de su procedencia, de lugares de la región central, México-Tenochtitlan, Tezcoco, Tlaxcala y Tepeyacac, la actual Tepeaca en la zona poblana.

En vida de fray Andrés estos *huehuehtlahtolli* fueron conocidos y alabados por hombres distinguidos en la historia indígena. Bartolomé de las Casas, hallándose en España, pidió y obtuvo que Olmos le enviara la versión resumida al castellano que había dispuesto de algunos de esos textos. Al incluirlos más tarde en su *Apologética Historia,* notó que el padre Olmos los

> había romanzado [puesto en romance castellano] de la lengua mexicana fielmente, sin añadir ni quitar cosa que fuese de sustancia, sacando sentido, no palabra de palabra; porque, como dijo él en un prologuillo que a las dichas pláticas y exhortaciones hizo, a veces una palabra en aquella lengua requiere munchas de las nuestras, y una nuestra comprehende munchas de las suyas, y porque son cosa de notar en gente que ha sido hasta agora tan menospreciada, quise referillas aquí [5].

Esta versión «romanzada», elaborada con el método de traducción que adoptó y describió el mismo Olmos, fue a lo largo del siglo XVI lo que se conoció de los *huehuehtlahtolli.* De los originales mismos en náhuatl tan sólo dio Olmos cabida a unas muestras al final de su *Arte de la lengua mexicana.* El resto de sus textos en náhuatl se conservó manuscrito verosímilmente en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco,

[5] Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria,* 2 vols., Universidad Nacional, México, 1967, t. II, p. 437.

fundado en 1536 para la educación de jóvenes indígenas. Con dicha institución Olmos había estado vinculado a partir de su apertura.

Otros *huehuehtlahtolli* recogidos por Sahagún

Bernardino de Sahagún, que fue maestro en el mismo Colegio donde vivió con Olmos, tuvo noticia de la existencia de estos *huehuehtlahtolli.* Algunos años después, hacia 1547, también él realizó una empresa de rescate de testimonios de la «antigua palabra». Reunió un conjunto de cuarenta *huehuehtlahtolli* que le comunicaron ancianos de Tlatelolco. Estos textos, que en varios casos guardan semejanza con los obtenidos por Olmos, eran a los ojos de Sahagún testimonios muy valiosos

> de la rethórica y philosophía moral y theología de la gente mexicana, donde hay cosas muy curiosas tocantes a los primores de su lengua, y cosas muy delicadas tocantes a las virtudes morales [6].

Y más adelante, cuando prosiguió de manera más formal sus investigaciones recogió otros *huehuehtlahtolli.* Hubo varios cronistas e investigadores que también en el siglo XVI y en las primeras décadas del siguiente alcanzaron a poner por escrito algunas muestras más de «la antigua palabra». Añadiré aquí que formas muy parecidas de expresión perduran hasta hoy en algunas comunidades nahuas de la región central de México, como veremos al hablar de la literatura indígena contemporánea.

Hay que recordar que, en vida misma de Sahagún, no faltaron algunos críticos que pusieron en duda el origen prehispánico de los *huehuehtlahtolli* transcritos por encargo suyo. Es cierto, según vimos, que Olmos, por su parte, había indicado a los ancianos que se los proporcionaron que suprimieran los nombres de sus dioses, y pusieran en sustitución los del Dios cristiano, María y los santos. Así, entre los *huehuehtlahtolli,* sobre todo en los recogidos por Olmos, se encuentran pa-

[6] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España,* 4 vols., edición de A. M. Garibay, Editorial Porrúa, México, 1956, t. II, prólogo.

labras interpoladas para adaptarlos a los propósitos de evangelización de quienes no dudaron en emplearlos en la educación de los indígenas como textos de elevado contenido moral. Quizás por todo esto —las adaptaciones e interpolaciones introducidas por algunos frailes—, no faltó en el mismo siglo XVI quien pusiera en duda la autenticidad de estas composiciones como derivadas de la antigua sabiduría indígena. Sahagún, en el prólogo ya citado, reaccionó con cierta indignación frente a tal crítica y reafirmó el origen prehispánico de los *huehuehtlahtolli:*

> En este libro se verá muy claro que lo que algunos émulos han afirmado, que todo lo escripto en estos libros antes deste y después deste son ficciones y mentiras, hablan como apassionados y mentirosos, porque lo que en este libro está escripto no cabe en entendimiento de hombre humano el fingirlo ni hombre viviente pudiera fingir el lenguaje que en él está. Y todos los indios entendidos, si fueran preguntados, afirmaran que este lenguaje es propio de sus antepasados y obras que ellos hacían [7].

Forma y contenido en los *huehuehtlahtolli*

Interesa describir las características propias de este género de expresión, distinguiendo sus variantes en el amplio contexto de la cultura en que surgió. Han discutido algunos investigadores la naturaleza misma de estas expresiones. La cuestión más debatida es si constituyen composiciones básicamente de índole admonitoria, pláticas para aconsejar, educar y guiar en la vida. Se ha dicho que son «pláticas que los padres y madres hicieron a sus hijos y a sus hijas, y los señores a sus vasallos, todas llenas de doctrina moral y política» [8].

[7] *Códice Florentino,* Manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenciana, 3 vols., editado en facsímile por el Archivo General de la Nación, México, 1979, t. II, libro VI, prólogo.

[8] Esta frase es parte del título con que fray J. Bautista de Viseo publicó los textos nahuas de los *huehuehtlahtolli* en Tlatelolco, 1600. Véase la edición facsimilar: *Huehuehtlahtolli. Testimonios de la antigua palabra,* estudio introductorio de M. León-Portilla y versión de los textos nahuas de L. Silva Galeana, Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, México, 1988.

Y, sin embargo, entre los *huehuehtlahtolli* hay algunos con los que no cuadra tal descripción. Es el caso, para dar un solo ejemplo, de la «plática de cómo ha de curar un médico y consolar al enfermo». Esto se vuelve aún más evidente si se atiende a los *huehuehtlahtolli* transcritos por Sahagún, entre los que —tal como se incluyen en el *Códice Florentino*— hay seis oraciones al dios Tecaztlipoca, una a Tláloc, otra referente a la confesión a la diosa Tlazoltéotl; así como discursos dirigidos a las parteras, los mercaderes y determinados artesanos.

En busca de un común denominador en el amplio conjunto de los *huehuehtlahtolli* para poder describir los rasgos principales del género de expresión al que pertenecen, parece oportuno tomar en cuenta el ya citado título que dio Bernardino de Sahagún al libro VI del *Códice Florentino,* en el que transcribió cuarenta de estos textos: «De la retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana...» Y, fijándose en la forma misma de expresión, añade que hay «cosas muy curiosas tocantes a los primores de su lengua». Este atributo, del que en alto grado se deriva su carácter de «obras de retórica», se manifiesta tanto en la riqueza del lenguaje empleado, abundante en metáforas, como en la precisa estructuración de las frases, verdadera muestra de lo mejor de la literatura en náhuatl.

Y a la vez, en lo manifestado por Sahagún destaca éste, como el otro elemento principal y característico de los *huehuehtlahtolli,* que son expresiones de la «filosofía moral y la teología» de los nahuas. Por ello añade que hay en estas composiciones «cosas muy delicadas tocantes a las virtudes morales». A la luz de todo esto, y de una especie de visión de conjunto de los *huehuehtlahtolli* de la tradición prehispánica que conocemos, me atrevo a proponer la siguiente descripción:

Los *huehuehtlahtolli,* en cuanto composiciones que dan testimonio de ancestral sabiduría, son la «antigua palabra». El lenguaje en que están expresados tiene grandes primores. Su contenido concierne a los principios y las normas vigentes en el orden social, político y religioso del mundo náhuatl. Desde la perspectiva del pensamiento europeo pertenecen tales textos a lo que cabe llamar «filosofía moral y teología». En cuanto «filosofía moral», tienen con frecuencia el carácter de *tenonotzaliztli,* «plática, amonestación». Pero no se limitan a ello. Siendo enunciación de las normas que han de regir las diversas circunstancias a lo largo de la vida —desde el nacimiento hasta la muerte—, hay en los *huehuehtlahtolli* formulaciones que atañen a la visión del mundo,

al pensamiento y ritual religioso, la oración misma como antigua palabra del hombre dirigida a la divinidad.

Podría decirse, en suma, que son la expresión más profunda del saber náhuatl acerca de lo que es y debe ser la vida humana en la tierra. Son pláticas que se dirigen a una amplia gama de interlocutores que abarca a los hijos, desde pequeños hasta los ya casados; los esposos; los gobernantes y los gobernados; los enfermos y los que han muerto; los mercaderes, artesanos y gentes de otras profesiones, y que, incluye asimismo, como destinatarios, a los dioses, entre ellos Tláloc, Talzoltéotl y el supremo Tezcatlipoca.

Variantes en el conjunto de estas producciones

La descripción de los rasgos más sobresalientes en los *huehuehtlahtolli* en cierto modo ha anticipado ya las «especies» o variantes que existieron dentro de este género de expresión:

1) El gran conjunto de composiciones que se pronunciaban en los que describen los antropólogos culturales como «ritos de pasaje», es decir, actuaciones de connotación sagrada en momentos claves a lo largo del ciclo de la vida: en el nacimiento; la «dedicación» o promesa de entrar a la escuela; edad de discreción; el ingreso mismo en un centro de educación; primera actuación como guerrero; matrimonio; embarazo; enfermedad y muerte.

2) Género de *huehuehtlahtolli* referentes al campo del gobierno y orden sociopolítico. Abarcan las pláticas al gobernante recién electo; respuestas y otras expresiones de éste; discursos y arengas en circunstancias especiales, de guerras, hambrunas, pestes...; palabras ante el cadáver del soberano.

3) Conjunto de pláticas a miembros de determinadas profesiones: mercaderes, artesanos, médicos...

4) Expresiones de cortesía: salutaciones entre gente de linaje; fórmulas de los embajadores...

5) Discursos-oraciones a diversos dioses en circunstancias muy variadas: a Tláloc, pidiendo lluvia; a Tlazoltéotl, para el ritual de la purificación; a Tezcatlipoca, «en tiempos de peste», «en favor de los pobres», «en tiempo de guerra», «en favor del soberano recién electo»,

«al morir éste», «en contra del gobernante que no hace bien su oficio...».

A estas variantes principales pueden sumarse otras, como son las «expresiones del saber o tradición populares», los «discursos» de los maestros en los centros de educación y, finalmente, los *huehuehtlahtolli* cristianos y «cristianizados». Los primeros son elaboración de los frailes que adoptan el estilo de la «antigua palabra» para sus «pláticas» misionales. Los segundos son adaptaciones de textos de la tradición prehispánica en los que se sustituyen vocablos y se introducen interpolaciones y otros añadidos. Como hemos visto, ya fray Andrés de Olmos había pedido a esos «principales», quienes le copiaron los *huehuehtlahtolli* que él conservó, que pusieran los nombres de Dios y de sus santos en vez de los que designaban a los dioses paganos.

Para percibir cuáles son los principales rasgos en la estilística de los *huehuehtlahtolli* seguiremos un doble camino. Por una parte, ofreceré un análisis de carácter formalmente estilístico de unos párrafos muy representativos en un *huehuehtlahtolli* de la tradición prehispánica. Por otra, transcribiré con algunos comentarios varias muestras de este género de composición en náhuatl.

Rasgos sobresalientes en la estilística de los *huehuehtlahtolli*

En el *huehuehtlahtolli* que vamos a analizar, tomado del *Códice Florentino,* aparece hablando un *tecuhtlahto,* juez principal en el México antiguo. Se dirige éste al pueblo en general que habita en la ciudad, después que el *huey tlahtoani,* gobernante supremo, lo ha amonestado ya en el primero de sus discursos, recién electo, señalando el camino que han de seguir.

La secuencia de las ideas que expresa el *tecuhtlahto* es ésta: exalta ante todo la importancia de lo que ha dicho el *huey tlahtoani;* exhorta al pueblo a reflexionar y a preguntarse quién es cada uno de los que integran la comunidad; insiste en que deben tomar conciencia de sus propias limitaciones; así podrán todos valorar mejor la significación y la importancia de los que gobiernan por designio de los dioses. El *huey tlahtoani* es padre y madre del pueblo; conoce y revela algo de lo que los dioses le han comunicado; lleva a todos a cuestas. Si hay desgracias en la ciudad, hambre, carencias y amenazas del exterior, corresponderá

al *huey tlahtoani* satisfacer los requerimientos públicos, disponer, si es necesario, la guerra, ver que haya abundancia de mantenimientos, tanto para los hombres como para los dioses que de ese modo hacen posible la existencia en la tierra. De manera insistente concluye el discurso reiterando que es obligación del pueblo tomar en cuenta las palabras del señor, obedecerlo y acatarlo como a padre y madre que conceden todo lo que es bueno.

Analizando ahora la estilística de este *huehuehtlahtolli* encontramos que en él se emplean con gran frecuencia muchos «difrasismos». Nos referimos a las expresiones en las que la yuxtaposición de dos vocablos de contenido metafórico lleva a evocar un pensamiento que se desea destacar. Con el propósito de ver qué tipo de difrasismos suelen incluirse en este género de composiciones nos fijaremos en algunos indicando su significación particular. Al dirigirse a los que lo escuchan dice el juez principal:

> *Ca yz tonoc in tiquauhtli, in tocelotl.*
>
> Tú que estás aquí, águila, tú ocelote.

Este difrasismo expresa la idea del hombre guerrero. Como un complemento necesario, el *tecuhtlahto,* juez, hace en seguida referencia a las mujeres, valiéndose de otro difrasismo:

> *Auh in ticueie in tihuipile,*
>
> Y también tú, dueña de la camisa, tú, dueña de la falda,

La mención de las prendas que corresponden al sexo femenino es obvia referencia a la mujer. De este modo se subraya que el discurso se dirige por igual a hombres y mujeres.

> *In mixpan quichaiaoa in chalchihuhtli, in teuxiuhtli.*
>
> Delante de ti esparce [el supremo gobernante] jades, turquesas.

Lo que ha esparcido el *huey tlahtoani* al hablar antes al pueblo es realidad preciosa, como los jades, las turquesas. Complemento paralelo del anterior difrasismo es el que se transmite a continuación:

Ca otlapouh in toptli, in petlacalli.

Porque ha abierto el cofre, la petaca.

Al comunicar al pueblo lo que han revelado los dioses, el supremo gobernante ha puesto de manifiesto lo oculto, lo secreto. Valiéndose luego de otros dos difrasismos, que en forma de paralelo aduce, se torna más explícito lo que quiere decir:

In tlatconi, in tlamamaloni, in inpial, in innelpil.

Lo que se lleva a cuestas, lo que se carga, lo que se ata [lo que se guarda].

La serie de paralelismos empleados en este *huehuehtlahtolli* resulta considerablemente rica. Es interesante mostrar que hay casos en que los mismos difrasismos reaparecen pero modificada su connotación ya que están compuestos con otros elementos:

In titlatquitl, in titlamamalli.

Tú eres la carga, tú lo que se lleva a cuestas.

Así como el anterior difrasismo se dirige a describir la condición del pueblo que es gobernado, respecto del *huey tlahtoani* se dice que mucho importan:

In ihiio, in iten, in itlahtol.

Su aliento, su labio, su palabra.

Y para resumir lo que es el buen *tlahtoani* para el pueblo, se contraponen en seguida otros dos difrasismos:

Ye nelli monantzin, y, ie nelli motahtzin, in ticnoquauhtli, in ticnocelotl.

En verdad [él es] tu reverenciada madre, en verdad [él] tu reverenciado padre [de ti, que eres] tú, una pobre águila, tú, un pobre ocelote.

Por el contrario, aquellos que no reverencian al que gobierna, al que es «madre y padre» de todos, recibirán el castigo que viene de lo alto. El siguiente difrasismo expresa esta idea:

¿At ie iz huitz in iquauhtzin, in itetzin totecuyo?

¿Acaso no caerá [sobre ti] su palo, su piedra, del señor nuestro?

Otra consecuencia del castigo impuesto por los dioses será la miseria y el desamparo, evocados por otras dos metáforas, fundamento de un difrasismo:

¿At nozo in icnoiotl in ayazulli, in tatapatli tonmottaz?

¿Acaso la privación, la manta vieja, la manta remendada, habrás de conocer?

Con otros dos difrasismos se reitera también cuál es la condición precaria de aquellos que son gobernados, es decir, del pueblo:

¿Cuix oytla mopan mito in topan, in mictlan?
¿Acaso por razón de ti se dijo algo allá, encima de nosotros, en la región de los muertos?

El otro difrasismo, a modo casi de burla, insiste en la debilidad que caracteriza a los *macehuales,* la gente del pueblo:

¿Cuix temopan teutl qualoz, cuix te mopan tlaloliniz?

¿Acaso por ti el dios [el sol] es comido [entra en eclipse]? ¿Acaso por ti hay movimiento de tierra [hay un temblor]?

En realidad los *macehualtin,* débiles como son, están expuestos a numerosos peligros. Otro difrasismo hace referencia a esto:

¿Cuix ixpolihuiz in cuitlapilli, in atlapalli?

¿Acaso habrá de perecer la cola, el ala [el pueblo]?

Finalmente citaremos otra acumulación de difrasismos, referidos esta vez al *huey tlahtoani* que, para encaminar al pueblo, defenderlo y preservar su existencia, debe emprender muchas veces la guerra sagrada:

Ca teuatl, ca tlachinolli in quipitztoque, in quiyocuxtoque in totecuiioan, inic vel mani tlalli, ca teatlitia, ca tetlacualtia, ca tetlamaca in topan in mictlan.

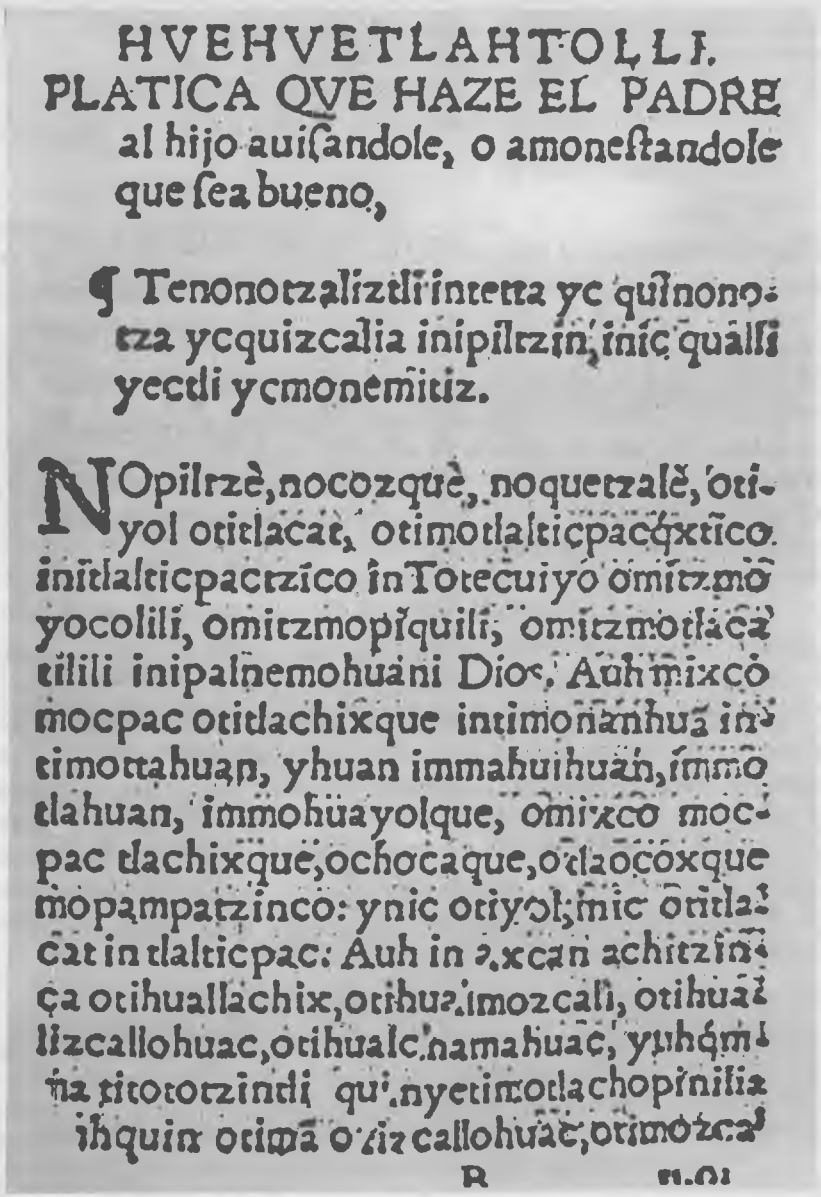
> Porque el agua divina, el fuego, [la guerra] han ido a fomentar, a disponer nuestros señores, para que así permanezca la tierra, se dé bebida, se proporcione comida, se les entregue, a aquellos [los dioses] que están encima de nosotros, en la región de los muertos.

Puede afirmarse que es en los *huehuehtlahtolli* donde los difrasismos son más abundantes. Igualmente es en estas producciones donde con mayor profusión se emplean metáforas que pertenecen a la que puede calificarse de rica imaginería propia de la cultura prehispánica. Afloran asimismo conceptos que son esenciales en la antigua visión del mundo y en lo más arraigado de las creencias prehispánicas. Entre tales conceptos están los de *tonalli* y *tlamacehualiztli.* El primero, entendido como día y destino, guarda relación con los cómputos calendáricos, en particular con los del *tonalpohualli,* la cuenta de 260 días. Cada día y cada momento en el tiempo es portador de destinos. El hecho de que el *tonalpohualli,* según hemos visto en los capítulos anteriores, proviene de la época olmeca, es decir, anterior a la era cristiana, deja ver lo arraigado de esta forma de pensamiento.

El concepto de *tlamacehualiztli,* que connota merecimiento y penitencia, se vincula en el pensamiento indígena con el ser mismo del hombre como *macehualli,* el merecido por el sacrificio de los dioses. Ellos murieron en Teotihuacán para restaurar al sol, la luna y a los seres humanos. Tanta importancia llegó a tener esta conceptuación que, en función de ella, se estructuró el ciclo de las fiestas a lo largo del año solar. Cada veintena de días, como muestran varios códices, entre ellos el *Borbónico,* y como refieren las relaciones que con pinturas y signos glíficos obtuvo Sahagún, correspondía a los humanos hacer diversas formas de *tlamacehualiztli* en servicio de los dioses. Lo cual confirma que los *huehuehtlahtolli* son como hilos de múltiples formas y colores pertenecientes al gran tejido que integra el universo cultural prehispánico.

Aprendizaje de los *huehuehtlahtolli*

En los *calmécac* y en los templos era donde esta forma de retórica, tan apreciada en el ámbito no sólo de los pueblos nahuas sino en general del México prehispánico, se perfeccionaba y se transmitía a los



HVEHVETLAHTOLLI.
PLATICA QVE HAZE EL PADRE
al hijo auiſandole, o amoneſtandole
que ſea bueno,

¶ Tenonotzaliztli intetta yc quinono-
tza ycquizcalia inipiltzin, inic qualli
yectli ycmonemitiz.

NOpiltzè, nocozquè, noquetzalè, oti-
yol otitlacat, otimotlalticpacqxtico.
initlalticpactzico in Totecuiyo omitzmo
yocolili, omitzmopiquili, omitzmotlaca
tilili inipalnemohuani Dios. Auh mixco
mocpac otitlachixque intimonanhuã in-
timottahuan, yhuan immahuihuan, immo
tlahuan, immohuayolque, omixco moc-
pac tlachixque, ochocaque, otlaocoxque
mopampatzinco: ynic otiyol, inic otitla-
cat in tlalticpac: Auh in axcan achitzin-
ca otihuallachix, otihualmozcali, otihua-
lizcallohuac, otihualchamahuac, yuhqm-
ma titototzintli quinyetimotlachopinilia
ihquin otimã otizcallohuac, otimozca-

B n.o

Figura 40. Una página del texto impreso de los *huehuehtlahtolli* recogidos por fray Andrés de Olmos y publicados por fray Juan Baptista en Tlatelolco, 1600.

jóvenes estudiantes. La regla trece de las que se observaban en el *calmécac* o escuela sacerdotal se refiere precisamente a esto:

> *Cenca vel nemachtiloia in qualli tlahtolli.*
>
> Se les enseñaba cuidadosamente el buen lenguaje, los buenos discursos [9].

El aprendizaje en el *calmécac* de las formas cuidadosas de expresión, el *tecpillahtolli,* «el lenguaje noble», así como la memorización sistemática de los *huehuehtlahtolli,* transformaban a los estudiantes en el género de hombres descritos por Sahagún como «sabios, retóricos y virtuosos y esforzados». De este modo, sobre todo entre los miembros del estrato superior de los *pipiltin,* nobles, era cosa ordinaria encontrar personas que, además de expresarse con elegancia y precisión, pudieran pronunciar, cuando la ocasión lo requería, el *huehuehtlahtolli* más adecuado para tal circunstancia. Quienes transmitieron a Olmos y a Sahagún los *huehuehtlahtolli* que transcribieron, algunos ya ancianos, los habían memorizado en los *calmécac* antes de la conquista.

Algunas muestras de *huehuehtlahtolli:* del nacimiento a la muerte

Atenderemos a dos muestras de las palabras que se pronunciaban en los momentos en que se inicia y se cierra el ciclo de la vida humana. Al nacer el hombre, *Tonantzin,* «Nuestra Madrecita», la Señora de la falda de jade, lo envía, y a la vez lo recibe en la tierra. Y ya en ésta, la mujer partera que ha facilitado el nacer, acercando la criatura al agua, hace primordial purificación. Oigamos las palabras que entonces pronunciaba y que en náhuatl nos conserva el *Códice Florentino.* Tomando en sus brazos al recién nacido le decía:

> Has venido a la tierra. Te ha enviado tu Madre, tu Padre, el Señor y la Señora de la Dualidad. Has sido forjado, perfeccionado en su casa, en el *Omeyocan,* Lugar de la Dualidad, el que está por encima de los nueve pisos celestes. Te hizo donación el Dueño del Cerca y el Junto, Quetzalcóatl. Acércate ahora a la Madrecita, la Señora de la falda de jade y a Él que Brilla con resplandores de jade.

[9] *Códice Florentino, op. cit.,* t. I, libro III, fol. 39 r.

> Luego ella [la partera] hacía gustar el agua [al recién nacido], le decía:
>
> Toma, recibe, he aquí con lo que vivirás, te mantendrás vivo en la tierra. Con el agua reverdecerás, crecerás. He aquí lo que nos ha sido merecido; ésta es con lo que vivimos, nos mantenemos en la tierra.
>
> Luego tocaba a la criatura con los dedos sobre su pecho y le decía:
>
> He aquí el agua verde azulada, el agua amarilla, la que lava, hace resplandecer a tu corazón... [10].

El agua, como regalo y merecimiento de los dioses, se concede a los humanos desde que nacen. Con ésta habrán de vivir y fortalecerse. El agua además es la que limpia y hace resplandecer al corazón en la gente.

El ciclo de la vida humana, es decir, el de quienes la comenzaron recibiendo el don divino del agua, y se afanaron luego durante los años que pasaron en la tierra, siempre atentos al servicio de los dioses en su liturgia, propiciación de la agricultura y de merecer el sustento, concluía acompañada también de los ritos del agua. Cuando alguien moría, se envolvía su cuerpo con tiras largas de papel de amate. Colocado el cuerpo mortuorio en posición vertical, se pronunciaban delante de él las palabras rituales. Sobre su cabeza se derramaba un poco de agua y se le decía:

> Ésta es el agua que te dio alegría en la tierra.
>
> Tomaban en seguida un jarro pequeño, lleno de agua, y se lo ponían a un lado y decían:
>
> He aquí el agua con que habrás de caminar. Y colocábanle entonces el jarrito entre las tiras de papel que envolvían al cadáver... [11].

El universo de significaciones propias del agua en el México antiguo era rico y complejo. El mundo comenzó en la edad cósmica del *Atl-tonatiuh,* el Sol de Agua. El agua se torna presente en los ciclos calendáricos del año solar y la cuenta de los destinos. Penetra en el mundo de los dioses y, en cuanto paraíso de Tláloc, el Dios de la Llu-

[10] *Op. cit.*, t. II, libro VI, capítulo XXXVI.
[11] *Op. cit.*, t. I, libro III, apéndice, capítulo I.

via, es lugar de delicias. Para los hombres, el pueblo, la ciudad y la metrópoli son inconcebibles alejados del agua. Sin ésta no prospera todo lo que es nuestro sustento. Del nacimiento a la muerte, el agua como raíz de purificación, sustento y apoyo, acompaña al hombre.

La «antigua palabra» es un legado

En algunos *huehuehtlahtolli* se insiste en el valor de los mismos como un legado de los antepasados. Un ejemplo nos lo ofrece la siguiente expresión que alude a lo que es «la antigua palabra». En este caso habla el padre exhortando a su hijo a llevar una vida moral:

> Tú que eres mi hijo, tú que eres mi muchacho, oye estas palabras, colócalas en el interior de tu corazón, inscribe allí esta palabra, estas dos palabras que nos dejaron dichas nuestros antepasados, los ancianos, las ancianas, los reverenciados, los admirados, los que eran prudentes en la tierra. He aquí lo que ellos nos dieron, lo que nos encomendaron, «la antigua palabra», el *huehuehtlahtolli*, lo que está atado, lo que se guarda, lo que está en la caja de esteras... [12].

Y así como se hace aquí estimación de la «antigua palabra» en cuanto herencia de sabiduría, en otros casos aparece en el discurso el afán por justificar el destino de mando propio de los *pipiltin*. Consideremos, por ejemplo, este párrafo en el que un *huehuehteuctlahto*, anciano funcionario real, se dirige al *huey tlahtoani*. Los *pipiltin* descienden de Quetzalcóatl. Por ello está determinado, es su destino, que sean ellos los señores, los que han de gobernar:

> Oh señor, oh tú que gobiernas, señor nuestro. Aquí está la cola, el ala [el pueblo] que aquí toma, que aquí se apropia, que en verdad aquí se enriquece, se regocija, con lo que proviene, lo que cual centella se recibe, de tu preciosa palabra...
>
> Aquí también se apropian de tu aliento, preciosa palabra, los nobles hijos de nuestros señores, los que son de su linaje, realidades preciosas, jades, ajorcas, los nobles hijos de él, sus hechuras, los descen-

[12] *Op. cit.*, t. II, libro VI, fol 92 r.-93 v.

> dientes de nuestro príncipe Quetzalcóatl, los que poseen su arte, su encantamiento. Por esto han venido a vivir, por esto nacieron. Lo que les corresponde, lo que es su merecimiento, es la estera, la silla del mando [el poder]. Son ellos los que llevan a cuestas, los que llevan la carga del mundo. Así luego vinieron a la vida, nacieron, fueron creados, cuando aún era el amanecer, se dispuso, se determinó que ellos fueran señores, que ellos gobernaran... [13].

Evocando la vinculación de los *pipiltin* (los de linaje) con Quetzalcóatl, *To-piltzin*, «nuestro hijo, nuestro príncipe», es decir, el que es de nuestro linaje, la expresión del *huehuehtlahtolli*, con su simbolismo y refinamiento, reafirma que el destino de los herederos de la sabiduría del señor de los toltecas es ejercer el gobierno.

Lo que debe saber y hacer la hija de noble linaje

En el lenguaje de los *huehuehtlahtolli*, además de la sabiduría y la expresión cuidadosa, es perceptible la diferencia de estratos sociales a los que con frecuencia se alude. Hay testimonios de la antigua palabra que son propios de los que gobiernan. Los hay del ámbito sacerdotal. Otros pertenecen al contexto de los mercaderes y artesanos. Hay unos pocos que corresponden a la gente del pueblo.

Muestra interesante de *huehuehtlahtolli* en los que se trasluce la conciencia de pertenecer al grupo selecto de los *pipiltin* o nobles son los que pronunciaban el padre y la madre de familia para educar a sus hijos. Las composiciones que a continuación se ofrecen en traducción que quiere ser fiel son portadoras de las palabras del padre y la madre a su hija cuando ha llegado ésta a la edad de discreción. Las palabras del padre le describen la condición de los hombres y mujeres en la tierra. El mundo es un lugar de alegría penosa; pocas son las cosas que dan placer, pero no por esto habrá que vivir siempre con la queja en la boca. Es necesario cumplir en la tierra la misión impuesta por el Dios supremo, el Dueño del cerca y del junto. Para que la niña pueda realizar su propio destino, le sañala su padre la forma como ha de obrar. Con detalle le indica cuáles serán sus actividades durante el día,

[13] *Op. cit.*, t. II, libro VI, fol. 67 v.

cómo debe adiestrarse en lo que constituye el oficio propio de la mujer: el huso, la cuchilla del telar, el arte de preparar la bebida y la comida. Finalmente, le habla también del modo como debe ataviarse, inculcándole especialmente los antiguos principios de la moral sexual.

> Aquí estás, mi hijita, mi collar de piedras finas, mi plumaje de quetzal, mi hechura humana, la nacida de mí. Tú eres mi sangre, mi color, en ti está mi imagen.
>
> Ahora recibe, escucha: vives, has nacido, te ha enviado a la tierra el Señor Nuestro, el Dueño del cerca y del junto, el hacedor de la gente, el inventor de los hombres.
>
> Ahora que ya miras por ti misma date cuenta. Aquí es de este modo: no hay alegría, no hay felicidad. Hay angustia, preocupación, cansancio. Por aquí surge, crece el sufrimiento, la preocupación.
>
> Aquí en la tierra es lugar de mucho llanto, lugar donde se rinde el aliento, donde es bien conocida la amargura y el abatimiento. Un viento como de obsidianas sopla y se desliza sobre nosotros.
>
> Dicen que en verdad nos molesta el ardor del sol y del viento. Es éste lugar donde casi perece uno de sed y de hambre. Así es aquí en la tierra.
>
> Oye bien, hijita mía, niñita mía: no es lugar de bienestar en la tierra, no hay alegría, no hay felicidad. Se dice que la tierra es lugar de alegría penosa, de alegría que punza.
>
> Así andan diciendo los viejos: para que no siempre andemos gimiendo, para que no estemos llenos de tristeza, el Señor Nuestro nos dio a los hombres la risa, el sueño, los alimentos, nuestra fuerza y nuestra robustez y finalmente el acto sexual, por el cual se hace siembra de gentes.
>
> Todo esto embriaga la vida en la tierra, de modo que no se ande siempre gimiendo. Pero, aun cuando así fuera, si saliera verdad que sólo se sufre, si así son las cosas en la tierra, ¿acaso por esto se ha de estar siempre con miedo? ¿Hay que estar siempre temiendo? ¿Habrá que vivir llorando?
>
> Se vive en la tierra, hay en ella señores, hay mando, hay nobleza, águilas y tigres. ¿Y quién anda diciendo siempre que así es la tierra? ¿Quién anda tratando de darse la muerte? Hay afán, hay vida, hay lucha, hay trabajo. Se busca mujer, se busca marido [14].

[14] *Op. cit.*, t. II, libro VI, fol. 74 v.-76 v.

Tal es, de acuerdo con la antigua sabiduría, la condición del hombre en la tierra. Es éste un lugar de alegría penosa; pocas son las cosas que dan placer, pero, sin embargo, no por esto hemos de vivir quejándonos. Es necesario seguir viviendo para cumplir así la misión que nos ha impuesto el Dueño del cerca y del junto. Para que la niñita pueda cumplir con su propio destino, continúa el padre náhuatl señalándole ahora cómo ha de obrar:

> Pero, ahora, mi muchachita, escucha bien, mira con calma: he aquí a tu madre, tu señora, de su vientre, de su seno te desprendiste, brotaste.
>
> Como si fueras una yerbita, una plantita, así brotaste. Como sale la hoja, así creciste, floreciste. Como si hubieras estado dormida y hubieras despertado.
>
> Mira, escucha, advierte, así es en la tierra: no seas vana, no andes como quiera, no andes sin rumbo. ¿Cómo vivirás? ¿Cómo seguirás aquí por poco tiempo? Dicen que es muy difícil vivir en la tierra, lugar de espantosos conflictos, mi muchachita, palomita, pequeñita...
>
> He aquí tu oficio, lo que tendrás que hacer: durante la noche y durante el día, conságrate a las cosas de Dios; muchas veces piensa en él, que es como la Noche y el Viento. Hazle súplicas, invócalo, llámalo, ruégale mucho cuando estés en el lugar donde duermes. Así se te hará gustoso el sueño... [15].

Señala luego el padre a su hija cuáles han de ser sus varias actividades al nacer el día siguiente, a la aurora. Cómo habrá de levantarse de prisa, cómo deberá tomar la escoba y ponerse a barrer, para hacer luego las ofrendas y la incensación de copal. Expresamente le dice que es oficio suyo preparar la bebida, preparar la comida. Debe abrazar también lo que es oficio de la mujer, el huso, la cuchilla del telar. Ha de abrir bien los ojos para aprender las artes toltecas: el arte de las plumas, los bordados de colores, el arte de urdir las telas y de hacer su trama. Finalmente, de los otros consejos que da el padre a su hija, entresacamos aquellos que se refieren a la moralidad sexual de la niña. Con claridad y cuidado continúa así su plática el padre nahua:

[15] *Loc. cit.*

Ahora es buen tiempo, todavía es buen tiempo, porque todavía hay en tu corazón un jade, una turquesa. Todavía está fresco, no se ha deteriorado, no ha sido aún torcido, todavía está entero, aún no se ha logrado, no se ha torcido nada. Todavía estamos aquí nosotros (nosotros tus padres) que te metimos aquí a sufrir, porque con esto se conserva el mundo. Acaso así se dice: así lo dejó dicho, así lo dispuso el señor nuestro que debe haber siempre, que debe haber generación en la tierra...

He aquí otra cosa que quiero inculcarte, que quiero comunicarte, mi hechura humana, mi hijita: sabe bien, no hagas quedar burlados a nuestros señores por quienes naciste. No les eches polvo y basura, no rocíes inmundicias sobre su historia: su tinta negra y roja, su fama.

No los afrentes con algo, no como quiera desees las cosas de la tierra, no como quiera pretendas gustarlas, aquello que se llama las cosas sexuales y, si no te apartas de ellas, ¿acaso serás divina? Mejor fuera que perecieras pronto...

No como si fuera en un mercado busques al que será tu compañero, no lo llames, no como en primavera lo estés ve y ve, no andes con apetito de él. Pero si tal vez tú desdeñas al que puede ser tu compañero, el escogido del señor nuestro. Si lo desechas, no vaya a ser que de ti se burle, en verdad se burle de ti y te conviertas en mujer pública...

Que tampoco te conozcan dos o tres rostros que tú hayas visto. Quienquiera que sea tu compañero, vosotros, juntos tendréis que acabar la vida. No lo dejes, agárrate de él, cuélgate de él, aunque sea un pobre hombre, aunque sea sólo un aguilita, un tigrito, un infeliz soldado, un pobre noble, tal vez cansado, falto de bienes, no por eso lo desprecies.

Que a vosotros os vea, os fortalezca el señor nuestro, el conocedor de los hombres, el inventor de la gente, el hacedor de los seres humanos.

Todo esto te lo entrego con mis labios y mis palabras. Así, delante del señor nuestro cumplo con mi deber. Y si tal vez por cualquier parte arrojaras esto, tú ya lo sabes. He cumplido mi oficio, muchachita mía, niñita mía. Que seas feliz, que nuestro señor te haga dichosa [16].

[16] *Loc. cit.*

Así concluye la amonestación que da el padre a su hija. Terminada ésta, toca entonces hablar a la madre. Del largo discurso que solía pronunciar, entresacamos únicamente los puntos principales. Las palabras pronunciadas por la madre, hablan ya muy alto del nivel intelectual y moral en que se movía la mujer nahua que era capaz de amonestar así a su hija:

> Tortolita, hijita, niñita, mi muchachita. Has recibido, has tomado el aliento, el discurso de tu padre, el señor, tu señor.
>
> Has recibido algo que no es común, que no se suele dar a la gente; en el corazón de tu padre estaba atesorado, bien guardado.
>
> En verdad que no te lo dio prestado, porque tú eres su sangre, tú eres su color, en ti se da él a conocer. Aunque eres una mujercita, eres su imagen.
>
> Pero ¿qué más te puedo decir?, ¿qué te diré todavía?, ¿qué felicidad fuera, si yo te pudiera dar algo?, ya que su palabra fue abundante acerca de todo, pues a todas partes te ha llevado, te ha acercado, nada en verdad dejó de decirte.
>
> Pero sólo te diré algo, así cumpliré mi oficio. No arrojes por parte alguna el aliento y la palabra de tu señor padre...
>
> Sus palabras valen lo que las piedras preciosas, lo que las turquesas finas, redondas y acanaladas. Consérvalas, haz de ellas un tesoro en tu corazón, haz de ellas una pintura en tu corazón. Si vivieras, con esto educarás a tus hijos, los harás hombres; les entregarás y les dirás todo esto [17].

Vienen luego los consejos específicos. La madre enseña a su hija cómo ha de hablar, describe luego el modo de caminar propio de una doncella, su modo de mirar, ataviarse, pintarse. Recuerda, como lo hizo ya el padre, la doctrina de los tiempos antiguos:

> Mira, así seguirás el camino de quienes te educaron, de las señoras, de las mujeres nobles, de las ancianas de cabello blanco que nos precedieron. ¿Acaso nos lo dejaron dicho todo? Tan sólo nos daban unas cuantas palabras, poco era lo que decían. Esto era todo su discurso:

[17] *Op. cit.*, libro VI, fol. 80 v.-82 r.

> Escucha, es el tiempo de aprender aquí en la tierra, ésta es la palabra: atiende y de aquí tomarás lo que será tu vida, lo que será tu hechura.
>
> Por un lugar difícil caminamos, andamos aquí en la tierra. Por una parte un abismo, por la otra un barranco. Si no vas por en medio, caerás de un lado o del otro. Sólo en el medio se vive, sólo en el medio se anda... [18].

Al final del discurso se refiere una vez más al tema sexual. Ya vimos las palabras del padre que, al referir cuáles son las cosas que dan una alegría en la tierra, señaló expresamente el «acto sexual por el cual se hace siembra de gentes». La razón por la cual insisten en este punto es porque le atribuyen una gran importancia, piensan que usando del sexo a su debido tiempo se encontrará en él verdadera alegría. Las leyes penales vigentes en el mundo nahua, que condenaban el adulterio y otros delitos sexuales, confirman cuál era el verdadero sentido de estas amonestaciones sobre la moral sexual:

> Sólo me queda otra cosa, con la que daré fin a mis palabras. Si vives algún tiempo, si por algún tiempo sigues la vida de este mundo, no entregues en vano tu cuerpo, mi hijita, mi niña, mi tortolita, mi muchachita. No te entregues a cualquiera, porque si nada más así te dejas de ser virgen, si te hace mujer, te pierdes, porque ya nunca irás bajo el amparo de alguien que de verdad te quiera...
>
> Pero si ya estás bajo el poder de alguien, no hables en tu interior, no inventes en tu interior, no dejes que tu corazón quiera irse en vano por otro lado. No te atrevas con tu marido. No pases en vano por encima de él, o como se dice, no le seas adúltera.
>
> Porque, mi hijita, mi muchachita, si esto se consuma, si esto se realiza, ya no hay remedio, ya no hay regreso. Si eres vista, si se sabe esto, irás a dar por los caminos, serás arrastrada por ellos, te quebrarán la cabeza con piedras, te la harán papilla. Se dice que probarás la piedra, que serás arrastrada.
>
> Se tendrá espanto de ti. A nuestros antepasados, a los señores a quienes debes el haber nacido, les crearás mala fama, mal renombre. Esparcirás polvo y estiércol sobre los libros de pinturas en los que se

[18] *Loc. cit.*

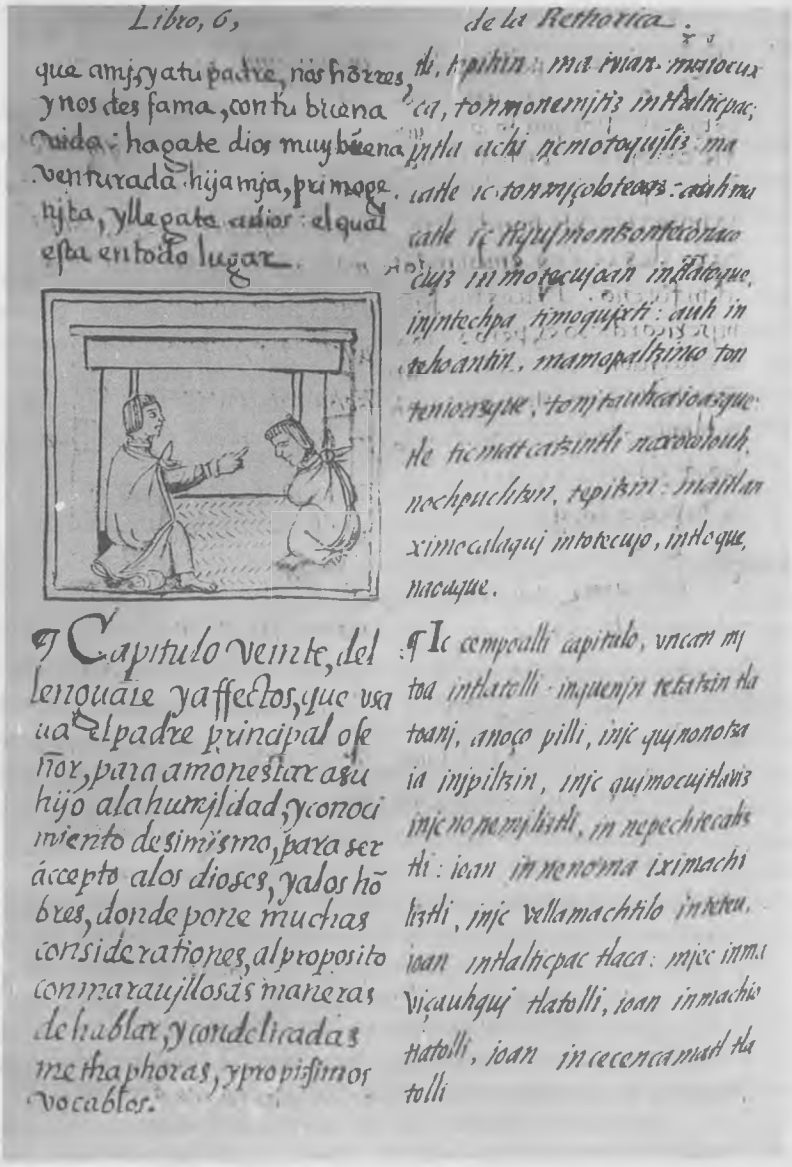


Figura 41. Una página de los *huehuehtlahtolli* recogidos por fray Bernardino de Sahagún hacia 1547. Incluidos en el *Códice Florentino*, Biblioteca Mediceo-Laurenziana, Florencia.

> guarda su historia. Los harás objeto de mofa. Allí acabó para siempre el libro de pinturas en el que se iba a conservar tu recuerdo... [19].

La conclusión de este discurso es una última exhortación, expresando el deseo de que el Dueño del cerca y del junto conceda calma y paz a la muchachita, la niñita pequeñita, para que por su medio los viejos, sus antepasados, alcancen gloria y renombre:

> Así pues, mi niña, mi muchachita, niñita, pequeñita, vive en calma y en paz sobre la tierra, el tiempo que aquí habrás de vivir. No infames, no seas baldón de los señores, gracias a quienes has venido a esta vida. Y en cuanto a nosotros, que por tu medio tengamos renombre, que seamos glorificados. Y tú llega a ser feliz, mi niña, mi muchachita, pequeñita. Acércate al Señor nuestro, al Dueño del cerca y del junto [20].

Un diálogo de la antigua palabra: el padre habla al hijo cuando ya quiere casarse, y éste le responde

También son éstos testimonios de gente de linaje. La estilística de los difrasismos, las frases paralelas y las metáforas confieren su tono inconfundible a los *huehuehtlahtolli.* El padre habla a su hijo porque «de ti aquí se ha dicho... aquí te encargan la falda, la camisa», es decir, con una metáfora, a «la flor preciosa», la que será tu mujer, la portadora de esas prendas.

> Hijo mío, muchacho mío, te has afanado, trabajas, haces trabajo de esclavo, y todo aquí te lo ha hecho comprender el Dueño del cerca y del junto. Aquel por quien se vive. Quizás aquí un día, dos días te hace águila, te hace tigre; quizás aún aquí te emparentes con ella, te emparentes con él, porque así has sido forjado, porque así has sido moldeado... ¿Acaso darás lustre, defenderás la nobleza, su descendencia, lo que es atributo del águila, del tigre...?
>
> Hijo mío, muchacho mío, ya así eres, así te muestras a ti mismo. ¿Acaso aún aquí en la tierra, con tiestos juegas? Sufres porque ya eres

[19] *Loc. cit.*
[20] *Loc. cit.*

así; así, eres espejo porque ya has manifestado quién eres, y así, eres flor porque has dado brotes; y eres de rostro descubierto, eres brote de algo. Y todo acerca de ti aquí se ha dicho, por ti se hace reunión, aquí te encargan la falda, la camisa [la que será tu mujer]...

Y aquí sé osado, haz el bien; y también así aquí hablarán de ti, así te mencionarán; y también aquí por ti se honrarán, serán renombrados, se ennoblecerán. Y aquí, aquí se esforzarán como águilas. Tú que eres jade, tú que eres pluma preciosa, hazle el bien a tu rostro, a tu corazón, y aquí horádate, fórjate, y así aquí embarnecerás, aquí madurarás. ¿Acaso molesta lo que quiero hacer, yo que soy tu madre, yo que soy tu padre? ¿Soy un escudo viejo, soy una macana vieja? Y esto, muchacho mío, es todo lo que en tu seno, lo que en tu cuello ato. Fortalece tus manos, tus pies. Haz el bien a tus parientes, no sea que aquí en tu rostro, encima de ti te dañes. Sólo así yo, tu madre, tu padre, con negligencia hablo y hablo, hijo mío... [21].

El hijo que va a encontrarse ya con la portadora de la falda y la camisa debe hacer el bien a su propio rostro y corazón, es decir, a sí mismo. Pero igualmente debe hacerlo a los que son de su sangre, en especial a su madre y a su padre. Sólo así, al estar ya con quien será su compañera, podrá también hacerla feliz.

He aquí cómo responde el hijo:

Padre mío, ha hecho otorgamiento tu corazón. ¿Quién soy yo? ¿Por quién me tengo? ¿Soy águila, soy tigre? ¿Así te haré olvidar, así haré que te apacigues en lo que como tu flecha de águila, tu flecha de tigre, en mis orejas, donde me instruyo, colocas? Lo que es precioso, redondo, el jade, me lo entregas a mí; como si fuera un collar en mi muñeca, en mi garganta lo atas. Favoréceme, ojalá me hagan el bien tu rostro, tu corazón, para que aún obtenga algo de ti un día, dos días, porque aún frente a ti, sobre ti observo...

¿Acaso desalentaré a tus manos, a tus pies para que así me arrojes, para que así me lances, a mí que soy tu collar, tu pluma de quetzal? ¿Acaso escucharé, acaso no tomaré en cuenta lo seco, lo húmedo [lo que pertenece a la vida], que en mí colocas?

Y aquí, así, a mí que soy terco, me haces merced cabalmente. Y tú eres mi padre amado; han hecho otorgamientos tu rostro, tu co-

[21] *Huehuehtlahtolli, testimonios de la antigua palabra*, *op. cit.*, pp. 339-341.

> razón; así me has venido a dejar lo que es precioso como el jade, como la turquesa... Por eso así, a ti que eres anciano, a ti que eres anciana, yo beso tu mano, tu pie. Y todavía así me ando vanagloriando, yo, tu collar, tu pluma preciosa, y tu jade, tu turquesa, yo, desprendimiento de tu cabello, prolongación tuya. Y aún aquí así ando sufriendo, así ando pasando el tiempo. Padre mío, se ha afligido tu corazón, me has hecho mercedes [22].

Universo de símbolos y significaciones de estos *huehuehtlahtolli*

Contemplando el universo de símbolos y significaciones, del que son portadores estos textos, puede afirmarse que en ellos tenemos la mejor suma de testimonios sobre los ideales y creencias en función de los que estructuraban su existencia los nahuas.

Así, la persona, «el rostro, el corazón» de los humanos, desde su infancia hasta su muerte, se nos va mostrando en su intimidad, en su entorno social, y en su vinculación omnipresente con la divinidad, como lo que era y se quería que fuera. Seres preciosos son los hijos e hijas. Sus padres los valoran como plumas del ave quetzal, jades, ajorcas finas. Han sido colocados en el seno de la madre porque el Señor Nuestro, Dador de la vida, «los forjó, les insufló su aliento, los introdujo allí con su propio destino». Son *macehualtin*, «merecidos» por obra de la acción divina. Y lo que tal vez no tomaron en cuenta algunos frailes que tanto ponderaron el valor de los textos, al hacer éstos referencia al carácter humano de *macehualtin*, «merecidos», la sabiduría antigua estaba evocando un sacrificio primordial de los dioses. Ese sacrificio había tenido lugar en una metrópoli de Teotihuacán anterior a la que existió luego en la tierra. Allí, para restaurar a los seres humanos, los dioses hicieron merecimiento (*tlamacehuah*), sacrificio de sangre (*otopan tlamaceuhqueh in teteoh*), según se expresa en el *Códice Florentino*. Por eso, los poseedores de rostro y corazón, los hombres y mujeres, somos hoy todos *macehualtin*, «merecidos». Nuestro destino y obligación es pagar a los dioses, «haciendo merecimiento» con nuestros sacrificios.

[22] *Op. cit.*, pp. 343-347.

En los *huehuehtlatolli* aflora muchas veces este concepto. Y aún en los que luego compusieron los frailes con propósitos de evangelización siguieron usándose expresiones como ésta: *ca zan nohuian itech oticmaceuhqueh*, que significa «porque, por todas partes, sólo de Él hemos hecho merecimiento». Como es de suponer, en el empleo que de tal concepto hizo en este caso el misionero, lo interpretó en el sentido de que hemos recibido la misericordia y el favor de Dios.

Un universo en el que la divinidad todo lo gobierna, de acuerdo con los *tonalli* o destinos que penetran cuanto existe, es el trasfondo, el escenario cósmico en función del cual se desarrolla la expresión de la antigua palabra. En los *huehuehtlahtolli* se habla de *topan*, *in ilhuicac*, «lo que está por encima de nosotros, en los cielos», y de *Mictlan*, «la región de los muertos», el inframundo. En contraste con esos ámbitos de misterio, están *tlalticpac* y *tlalticpacayotl*, «lo que se halla sobre la tierra» y «lo que es terrenal». Si poco puede saber el hombre acerca de «lo que nos sobrepasa, la región de los muertos», en cambio ante él se presentan las cosas terrestres. Su comportamiento con éstas puede alterar su propio destino.

A la jovencita le repite su madre que esté siempre vigilante y ocupada en aquellos quehaceres que corresponden a su condición de mujer. Y tanto a ella como al muchacho se les hacen ver los peligros que hay en la tierra, de modo particular lo que se designa muchas veces con la palabra *tlalticpacayotl*, «aquello que es terrenal», entendido como lo perteneciente al sexo. Éste puede ser fuente de alegría y placer pero también ocasión de miserias, enfermedades y muerte.

Inescrutable es *Tloque Nahuaque*, «El Dueño del cerca y del junto». Es *Ipalnemoani*, «Dador de la vida», pero también *Yohualli*, *Ehecatl*, «Noche, Viento». Por una parte, se repite que es *in Tonan*, *in Totah*, «Nuestra Madre, Nuestro Padre», pero por otra, se habla de su cólera que lo lleva a arrojar «la piedra y el palo», el castigo sobre aquellos que a sí mismos, yendo por caminos equivocados, se han despeñado en un gran barranco.

Ser precioso es en su origen el hombre pero también, por descuidar su destino, su merecimiento, puede tornarse en verdad despreciable. Y en el caso de los que son gente de linaje —*pipiltin*—, la caída será mucho más grave. Ellos y ellas han de tener siempre presentes los libros de pinturas, donde están el dechado, el modelo, la tinta roja, la sabiduría. Y otro tanto deben hacer los que gobiernan. Su inspiración

para ejercer sus cargos proviene «del aliento, la palabra del Señor Nuestro». También corresponden a ellos un destino y un merecimiento. Son madre y padre del pueblo. Para eso fueron escogidos a ocupar el sitial y la estera.

Todo este rico universo de ideas, expresado en un lenguaje henchido de metáforas, «antigua palabra», noble y pulida, al ser conocido por algunos frailes como Andrés de Olmos, Bartolomé de las Casas y Bernardino de Sahagún, fue objeto de nuevas formas de valoración y aprecio. Tan llenas de sabiduría les parecieron estas pláticas que decidieron no sólo conservarlas como testimonio digno de recordación de la antigua cultura sino que quisieron aprovecharlas, introduciendo en ellas —según vimos ya— algunos cambios de palabras y determinadas interpolaciones. Con tales modificaciones los *huehuehtlahtolli* se convirtieron en instrumento valioso para la cristianización de aquellos mismos que, como herencia preciosa, los habían conservado y transmitido.

V

POEMAS Y CANTOS: EL UNIVERSO DE LA FIESTA

Cantos, himnos sagrados, poesía que, de múltiples formas, se transmite al pueblo con acompañamiento de música, baile y variadas actuaciones, pertenecían al mundo de lo sagrado y lo cotidiano. De ello hablan los soldados cronistas como Bernal Díaz del Castillo y algunos frailes que pudieron contemplar todavía algo de las que llamaron fiestas o «areytos» de los indios.

Remontándonos al período clásico de Mesoamérica, es decir, a los tempranos siglos de la era cristiana, encontramos testimonios de gran interés. De algunos ya hemos tratado. Entre ellos están las pinturas murales descubiertas en Teotihuacán que muestran procesiones religiosas en las que los sacerdotes marchan con atavíos, representativos de los diversos dioses, entonando himnos sagrados, como indican las volutas floridas que salen de sus bocas. En esas procesiones y ritos antiguos los sacerdotes e iniciados representaban el papel de los dioses y hacían llegar al pueblo los poemas sagrados.

Poco a poco, el ritual de danzas e himnos sagrados se fue fijando de acuerdo con una especie de canon más o menos implícito. Cuando llegaron los conquistadores existía todo un ceremonial que regía las representaciones, danzas, himnos y diálogos que, junto con los sacrificios, constituían el núcleo de sus numerosas fiestas religiosas. Fray Diego Durán, misionero dominico, hacia mediados del XVI, describe en su *Historia de las Indias* la organización y modo de actuar de los nahuas en las representaciones sagradas de sus fiestas:

> Muchas maneras de bailes y de regocijos tenían estos indios para las solemnidades de sus dioses, componiendo a cada ídolo sus diferentes

> cantares según sus excelencias y grandezas. Y así muchos días antes que las fiestas viniesen, había grandes ensayos de cantos y bailes para aquel día y así con los cantos nuevos sacaban diferentes trajes y atavíos de mantas y plumas y cabelleras y máscaras, rigiéndose por los cantos que componían y por lo que en ellos trataban, conformándolos en la solemnidad y fiesta, vistiéndose unas veces como águilas, otras como tigres y leones, otras como soldados, otras como huastecas, otras como cazadores, otras como monos, perros y otros mil disfraces... [1].

Como puede verse por las palabras de Durán, la actuación, los cantos y bailes se ensayaban previamente durante muchos días, y ya en la fiesta misma se usaban atavíos y máscaras, que denotan claramente el carácter teatral que iban adquiriendo tales ceremonias.

La conquista y la actuación de los frailes misioneros no alcanzaron a erradicar por completo las antiguas fiestas ni los himnos y cantos que en éstas se entonaban. Solapando lo que cantaban para no ser reprendidos, había indígenas que mantenían viva, hasta donde podían, su antigua forma de actuar. De ello se percataron algunos frailes y varios miembros de la jerarquía civil y eclesiástica. Incluso en las fiestas en honor de la Virgen María y de los santos, afloraban los antiguos cantares.

Tal pervivencia, así como la preservación de manuscritos indígenas en los que se consignan las ceremonias a lo largo del año ritual —como en el *Códice Borbónico,* según vimos—, hizo posible que algunos frailes obtuvieran con sus colaboradores nativos información sobre lo que otros tenían por desaparecido. Para identificar idolatrías, Diego Durán, Bernardino de Sahagún y otros, incluso del siglo XVII como Jacinto de la Serna, obtuvieron abundantes testimonios sobre este, para ellos tan extraño, universo de la fiesta indígena.

Con apoyo en lo reunido es posible reconstruir, al menos en parte, las principales celebraciones. Aquí nos fijaremos en una que tenía gran significación dentro del ciclo de propiciaciones en torno a los quehaceres agrícolas. Entrar en análisis y valoraciones críticas de un texto suele ser complejo y tedioso. Sin embargo, es necesario. Aquí, para acercar al lector desde un principio a los rituales, himnos y cantos

[1] Diego Durán, *op. cit.*, t. II, p. 231.

de la antigua tradición indígena, adoptaremos una doble manera de proceder. Presentaremos, primero, la evocación de la fiesta. Después, en busca de explicaciones, concederemos amplio espacio a la empresa de investigación de Bernardino de Sahagún gracias a la cual mucho de lo prehispánico se salvó de quedar para siempre en el olvido.

Representaciones litúrgicas: teatro perpetuo en náhuatl

Existía entre los nahuas, y análogamente entre los mayas y otros grupos, algo así como un ciclo sagrado de teatro perpetuo, que se sucedía sin interrupción a través de sus 18 meses de 20 días. Y debe añadirse que esa forma de teatro perpetuo y sagrado poseía en realidad un doble carácter.

Por una parte, eran los sacerdotes, los estudiantes de los centros prehispánicos de educación, los calmécac y telpochcalli, y todo el pueblo en general, quienes participaban en las fiestas y representaciones, valiéndose a veces de disfraces, estableciendo diálogos con los dioses, entonando himnos y desarrollando determinadas actuaciones que daban forma plástica al simbolismo implicado en los grandes mitos y doctrinas religiosas. Pero, al lado de esa actuación en la que todos participaban, había otra que hoy repugna tal vez a nuestra sensibilidad y manera de pensar. Nos referimos a aquellos verdaderos actores, a quienes tocaba representar de manera especial, casi mística, la figura de uno de los dioses. Eran actores que sólo una vez representaban su papel. Porque precisamente su destino final era ir a reunirse, por la vía del sacrificio, con la divinidad representada. Numerosos son los testimonios que nos hablan del modo como aprendían su papel quienes iban a representar a un dios, para terminar su vida como víctimas del sacrificio.

Así, en relación estrecha con su ciclo agrícola y sagrado, surgió probablemente la más antigua forma de representación dramática en el mundo prehispánico. Participaban en ella todos los grupos sociales, y de un modo especialísimo aquellos que por diversas razones debían representar a los dioses.

En todas esas fiestas había, desde varios días antes, danzas y cantos, que se iniciaban al caer la tarde, en una de las plazas de la ciudad, o ante el templo de la divinidad cuyo día se aproximaba. Al llegar éste,

y a veces comenzando desde la noche anterior, daba principio, a la luz de las antorchas, el canto y la música de las flautas, tambores y caracoles. Simultáneamente, o poco después, comenzaban las diversas danzas propias de cada solemnidad, llamadas *tlamacehualiztli*, entendidas como bailes de «merecimiento» ante los dioses. Aparecían entonces quienes representaban a los dioses, portando sus atavíos característicos. Muchas veces bailaba también todo el pueblo. Algunos se disfrazaban de bestias feroces, de águilas, serpientes y diversas especies de aves y hasta con muy extraños atavíos, como los que se mencionaban en la fiesta de *Atamalqualiztli*, en cuya relación se dice que algunos bailaban con los «disfraces del sueño».

Además de las danzas y bailes, se entonaban los himnos sagrados. Los sacerdotes y los coros de doncellas y estudiantes participaban en el canto. Se iniciaban los diálogos entre los diversos coros para recordar de manera solemne los grandes portentos y doctrinas de la religión. Unas veces, los sacerdotes hablaban en nombre del pueblo, y otras, en nombre de las víctimas que iban a ser sacrificadas.

La fiesta en honor de Tláloc

El texto que, como ejemplo, ofrecemos está tomado del repertorio de fiestas. En él aparecen los puntos culminantes de la solemnidad anual, en honor de Tláloc, Dios de la lluvia, que según el testimonio del padre Durán se festejaba el día correspondiente, en nuestro calendario, al 29 de abril:

> Celebraban la fiesta de este ídolo a veinte y nueve de abril y era tan solemne y festejada que acudían de todas partes de la tierra a solemnizarla, sin quedar rey ni señor, ni grande, ni chico, que no saliese con sus ofrendas. Al efecto caía este ídolo en una de las fiestas señaladas de su calendario a la cual llamaban Hueitozoztli, por lo cual era la fiesta más solemne y festejada con dobladas ceremonias y ritos, a causa de juntarse la una de las fiestas que ellos tenían de veinte en veinte días... Enderezábase esta fiesta para pedir buen año, a causa de que ya el maíz que habían sembrado estaba todo nacido [2].

[2] Diego Durán, *op. cit.*, t. II, p. 117.

La fiesta se celebraba al mismo tiempo en varios lugares distintos, pero particularmente en dos: en el llamado cerro de Tláloc o Tlalocan, situado al sur de Tezcoco, y delante del Templo Mayor de Tenochtitlan consagrado, como se sabe, a Huitzilopochtli y a Tláloc. Al mencionado cerro acudían en procesión los señores de México, Tezcoco y Tlacopan, así como gran concurso de gente. En las faldas del monte se construían chozas de enramada y en la cumbre, donde estaba el santuario de Tláloc, se celebraba la fiesta.

En Tenochtitlan, la casi totalidad del pueblo participaba en los festejos que se hacían ante el Templo Mayor. Allí, poco antes de la fiesta, disponían una especie de bosquecillo artificial, que venía a servir de escenario. En medio de varios matorrales y arbustos colocaban un árbol muy grande, rodeado por otros cuatro, orientados hacia los cuatro rumbos del universo. Por todas partes, completando los adornos simbólicos en honor de Tláloc, lucían enhiestas numerosas banderolas de papel, salpicadas con hule. A la hora de la fiesta:

> Los grandes sacerdotes y dignidades ataviadas sacaban una niña de siete o de ocho años metida en un pabellón que no la veía nadie, tapada de todas partes a la manera que los señores habían llevado al niño que dijimos al monte. A la misma manera estos sacerdotes sacaban esta niña en hombros, metida en aquel pabellón, toda vestida de azul que representaba la laguna grande y todas las demás fuentes y arroyos: puesta una guirnalda en la cabeza de cuero colorado y al remate una lazada con una borla azul de plumas. La cual niña metían en aquel pabellón en aquel bosque y sentábanla debajo de aquel gran árbol, vuelta la cara hacia donde el ídolo está y luego traían un tambor y sentados todos sin bailar, teniendo la niña delante, le cantaban muchos y diversos cantares [3].

De los cantares entonados en esta fiesta de Tláloc, ha llegado hasta nosotros uno. En él, en forma de diálogo, se pide el agua al dios de la lluvia. Un coro, formado tal vez por jóvenes estudiantes del calmécac, da principio al canto. La estrofa que se entona anuncia el sentido y la finalidad de la fiesta: se ha venido a pedir a Tláloc que envíe lluvias abundantes para que crezca el maíz y puedan vivir los hombres.

[3] *Ibid.*, t. II, pp. 141-142.

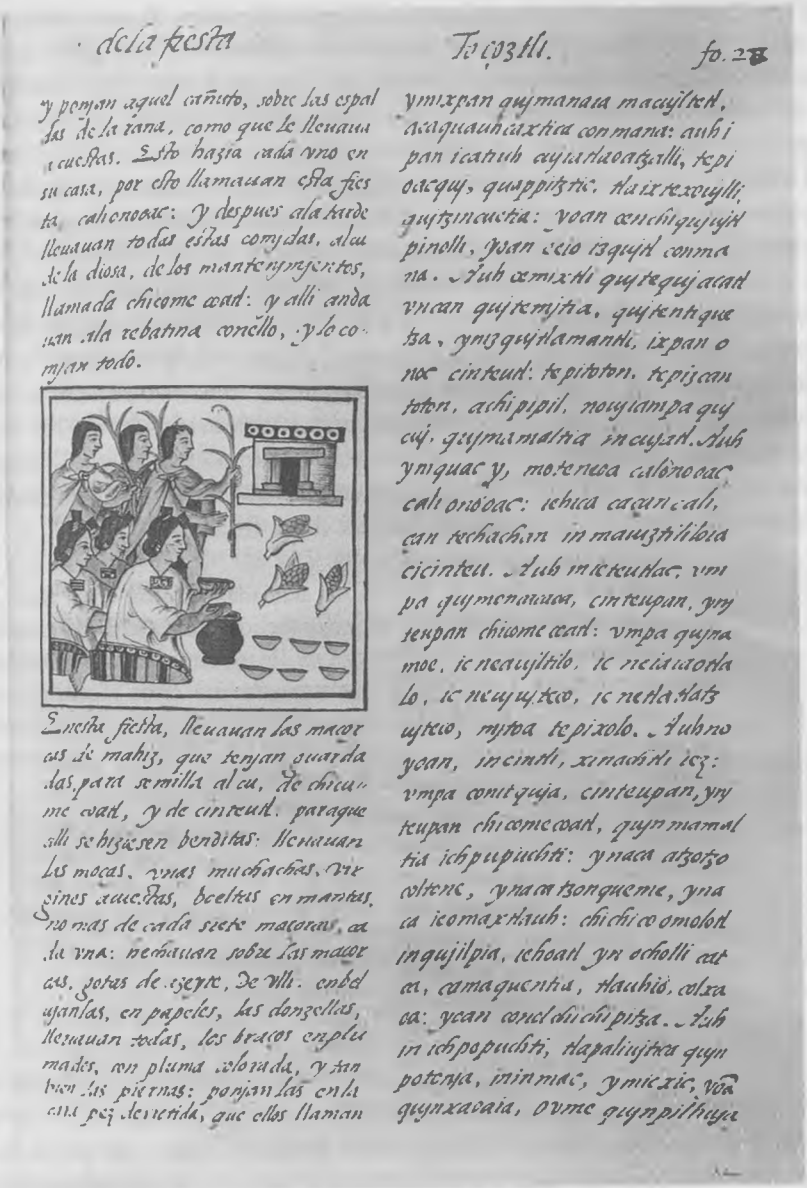


Figura 42. Página del *Códice Florentino* donde se habla de la fiesta de *Tóxcatl*. Biblioteca Mediceo-Laurenziana, Florencia.

Se pide prestada a Tláloc la lluvia, puesto que se piensa pagar de algún modo su dádiva. Precisamente los sacrificios tendrán como fin satisfacer la deuda que se ha contraído. Escuchemos al coro:

El Coro:
Ay, en México se está pidiendo un préstamo al dios.
En donde están las banderas de papel
y por los cuatro rumbos
están en pie los hombres.

Repetida la estrofa, tal vez por el pueblo, toca entonces al sacerdote de Tláloc dirigirse a la divinidad misma, implorando la lluvia. Alude el sacerdote a las víctimas que habrán de ofrecerse a Tláloc en la fiesta. Son los niños pequeños cuyo llanto, al ser sacrificados, significa augurio de grandes lluvias. Esos niños son los manojos de ensangrentadas espigas cuyo llanto se busca:

El Sacerdote de Tláloc:
¡Al fin es el tiempo de su lloro!
Ay, yo fui creado
y de mi dios,
festivos manojos de ensangrentadas espigas,
ya llevo
al patio divino.
Ay, eres mi caudillo, Príncipe Mago,
y aunque en verdad,
tú eres el que produce nuestro sustento,
aunque eres el primero,
sólo te causan vergüenza.

De nuevo el coro de los estudiantes, o quizás otro grupo de sacerdotes, responde en nombre de Tláloc. El dios exhorta a la gente y al sacerdocio, a que le dé culto y reconozca así su poder.

Tláloc:
Ay, pero si alguno
ya me causa vergüenza.
es que no me conocía bien:

vosotros sois mis padres, mi sacerdocio,
Serpientes y Tigres.

El sacerdote del dios de la lluvia vuelve a entonar el canto, alude a la mansión de Tlalocan para pedir al dios que se extienda por todas partes, que haga descender la lluvia bienhechora.

El Sacerdote de Tláloc:
Ay, en Tlalocan, en nave de turquesa,
suele salir y no es visto
Acatonal.
Ay, ve a todas partes.
Ay, extiéndete
en Poyauhtlan.
Con sonajas de niebla
es llevado al Tlalocan.
Ay, mi hermano Tozcuecuexi...

El coro, hablando ahora en nombre de la víctima, la niña vestida de azul que va a ser sacrificada al dios de la lluvia, entona varias estrofas de hondo sentido religioso. La víctima se irá para siempre. Va a ser enviada al lugar del misterio. Es ahora el tiempo de su lloro. Pero tal vez dentro de cuatro años, allá en *la región de los descarnados*, habrá una transformación, un resurgimiento. El acrecentador de los hombres volverá quizás a enviar a este mundo a algunos de esos niños que fueron sacrificados. Se trata, en forma velada, de una especie de doctrina de la reencarnación, de la que existen muy pocas alusiones en los textos que se conservan. Escuchemos al coro que habla en nombre de la víctima.

El Coro (hablando en nombre de la víctima):
Yo me iré para siempre,
es tiempo de su lloro.
Ay, envíame al Lugar del Misterio:
bajo su mandato.
Y yo ya le dije
al Príncipe de funestos presagios:
Yo me iré para siempre,
es tiempo de su lloro.

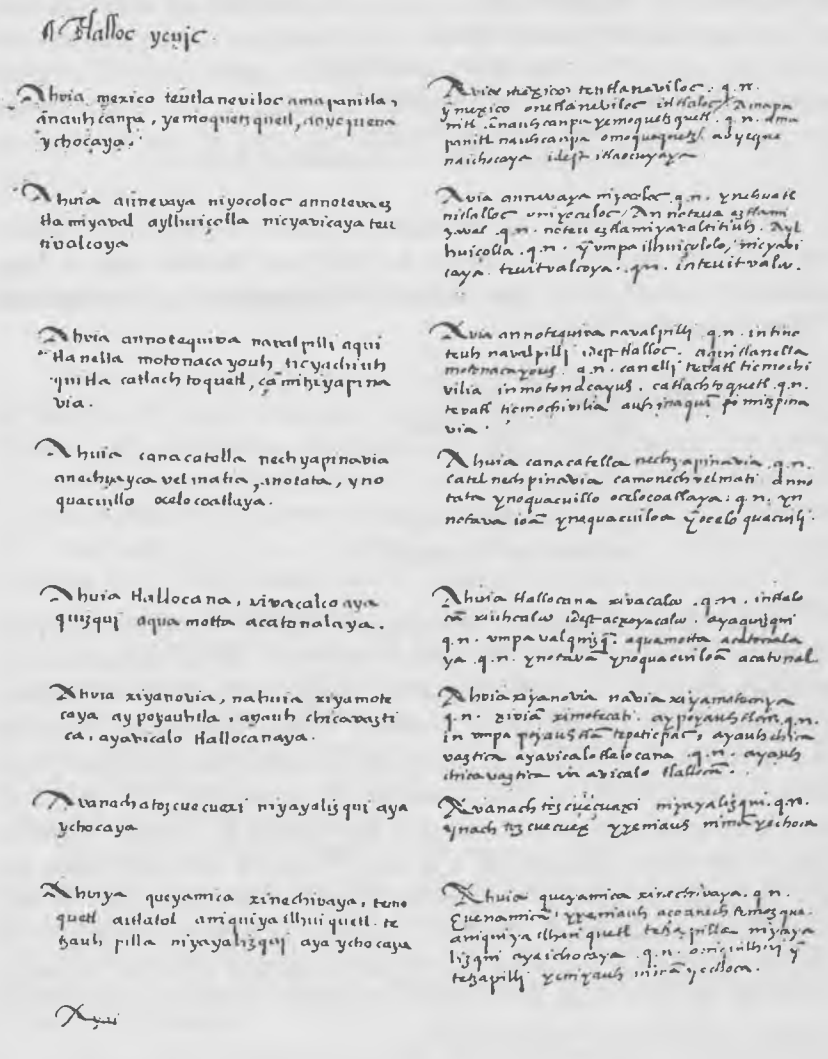


Figura 43. El *Himno a Tláloc* en la transcripción del *Códice Matritense* de fray Bernardino de Sahagún, Biblioteca del Real Palacio, Madrid.

Ay, a los cuatro años
entre nosotros es el levantamiento:
sin que se sepa,
gente sin número
en el lugar de los descarnados:
casa de plumas de quetzal,
se hace la transformación.
Es cosa propia del Acrecentador de hombres.

El himno concluye. El sacerdote de Tláloc repite la invocación que ha hecho al dios de la lluvia. Le pide una vez más que se haga presente en todas partes, que fecunde las sementeras, que se extienda y haga descender las aguas.

El Sacerdote de Tláloc:
Ay, ve a todas partes,
Ay, extiéndete
en Poyauhtlan.
Con sonajas de niebla
es llevado al Tlalocan [4].

Terminado este himno, entonaban tal vez los sacerdotes y el pueblo otros cantos en honor del mismo dios de la lluvia. Las danzas se sucedían sin cesar. La fiesta culminaba cuando regresaban los señores y sacerdotes que habían ido al cerro de Tláloc. Marchaban entonces para embarcarse en canoas ricamente engalanadas, que se dirigían hacia donde se encontraba el gran sumidero de la laguna. Allí arrojaban aquel gran árbol que habían colocado antes frente al Templo Mayor y, junto al sumidero, sacrificaban a la niña. Dejaban caer en el agua del lago su sangre, al igual que riquezas y joyas innumerables que desaparecían bien pronto en el sumidero. Quienes se habían embarcado regresaban después a la ciudad dando por terminada la fiesta. La representación ritual, las danzas y cantos de hondo sentido dramático para impetrar la lluvia, habían terminado.

Himnos sagrados, cantos y otros poemas los encontramos en varias lenguas, sobre todo en náhuatl, maya y quiché. Para esclarecer el

[4] *Códice Matritense del Real Palacio*, fol. 274 v.-275 r.

origen de los conservados en náhuatl, que son los más abundantes, atenderemos a las investigaciones emprendidas por Sahagún. Comprenden éstas las pesquisas del fraile y sus resultados, así como las tareas de rescate y compilación de textos llevadas a cabo por sus discípulos. Tanto Sahagún como éstos, además de recoger múltiples composiciones de la tradición prehispánica, obtuvieron otros géneros de información de particular interés para valorar la antigua literatura nahua.

La investigación que realizó Sahagún

Vimos en el capítulo anterior que fray Bernardino fue maestro en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco desde su fundación en 1536. Estando allí con algunas interrupciones hasta 1558, obtuvo dos primeros y muy importantes logros. Uno fue guiar a un grupo selecto de jóvenes indígenas en el estudio de la cultura renacentista de su tiempo. Sus estudiantes llegaron a hablar no sólo náhuatl y castellano sino también latín. Conocedores de los clásicos cristianos y latinos, e incluso de lo más sobresaliente en la historia y el pensamiento filosófico europeos, participaron al lado del fraile en su labor de acercamiento a la cultura prehispánica. Entre estos colegiales, colaboradores de Sahagún, sobresalen Antonio Valeriano de Azcapotzalco, Alonso Vegerano de Cuauhtitlán, Martín Jacobita y Andrés Leonardo de Tlatelolco. En el colegio hubo asimismo maestros indígenas, médicos, pintores y conocedores de las viejas tradiciones.

Esto hizo posible el logro de un segundo fruto, que consistió en la transcripción de esos cuarenta *huehuehtlahtolli*, de los que ya nos hemos ocupado. Buscaba el fraile ahondar en la cultura nativa para poder implantar en ella el cristianismo. Pero en su acercamiento se sintió atraído por ese mundo para él extraño en el que descubría una nueva forma de sabiduría.

Hacia 1553-1555, auxiliado por sus colaboradores nativos, obtuvo una relación en náhuatl de lo que pensaban los indígenas acerca de la conquista. Según vimos, ya hacia 1528 otros indígenas, que habían aprendido la escritura alfabética, se habían ocupado de esto por su cuenta. Fue ahora Sahagún el que invitó a expresar sus testimonios a

«viejos principales y muy entendidos en la guerra cuando se conquistó esta ciudad». Así sería posible apreciar más amplia y profundamente lo que significó para los nativos el drama de la conquista.

El relato en náhuatl de los vencidos se inicia con la evocación de las señales y pronósticos que aparecieron antes de que vinieran los hombres de Castilla, y concluye con la rendición de los mexicanos después de ochenta días de asedio a su ciudad, la prisión del príncipe Cuauhtémoc y una amonestación de Cortés a los señores de México, Tezcoco y Tlacopan (los de la Triple Alianza), requiriéndoles la entrega del oro que, se decía, tenían oculto.

El dramático testimonio derivado de las pesquisas de Sahagún despertó enorme interés desde el siglo XVI. Por mi parte añadiré que, con el título de *Visión de los vencidos*, he difundido este testimonio que sigue cautivando la atención en tal grado que son muchas las impresiones hechas de él y las traducciones a numerosas lenguas. Ciertamente, fray Bernardino, al recopilar estos textos, hizo una extraordinaria aportación [5].

Contando no sólo con la aprobación de sus superiores sino en acatamiento a una orden expresa, se dispuso Sahagún en 1558 a ampliar sus pesquisas. Elaboró para ello un plan o «minuta» de trabajo y se trasladó al pueblo de Tepepulco, del antiguo señorío de Tezcoco, donde vivían gentes que preservaban el recuerdo de sus historias y tradiciones.

> En el dicho pueblo —escribió Sahagún— hice juntar todos los principales, con el señor del pueblo, don Diego de Mendoza [conocido ya con tal nombre castellano, pero llamado antes Tlatentzin], hombre anciano, de gran marco y habilidad, muy experimentado en todas las cosas curiales, bélicas y políticas, y aun idolátricas. Habiéndolos juntado, propúseles lo que pretendía hacer y pedíles me diesen personas hábiles y experimentadas con quien pudiese platicar, y me pudiesen dar razón de lo que les preguntase. Ellos me respondieron que se hablarían cerca de lo propuesto y que otro día me responderían. Y ansí se despidieron de mí [6].

[5] Véase *Visión de los vencidos*, edición de M. León-Portilla, Universidad Nacional, México, 1989.

[6] Bernardino de Sahagún, *Historia general*, t. I, p. 106.

De don Diego de Mendoza Tlatentzin nos dice el cronista tezcocano Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, quien más tarde lo conoció, que fue principal y natural de Tepepulco, de edad de casi noventa años, hombre muy leído, que también tenía historias y relaciones. Pues bien, este señor Tlatentzin aceptó colaborar con Sahagún:

> Otro día vinieron, el señor, con los principales; y hecho un muy solemne parlamento, como ellos entonces lo usaban hacer, señaláronme hasta diez o doce principales ancianos, y dijéronme que con aquellos podía comunicar, y que ellos me darían razón de todo lo que les preguntase. Estaban también allí hasta cuatro latinos, a los cuales yo pocos años antes había enseñado la gramática, en el colegio de Santa Cruz, en el Tlatilulco. Con estos principales gramáticos, también principales, platiqué muchos días cerca de dos años, siguiendo la orden de la minuta que yo tenía hecha. Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquélla era la escriptura que ellos antiguamente usaban. Y los gramáticos las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura. Tengo aún agora estos originales [7].

Las palabras de Bernardino, tan escuetas, constituyen la mejor descripción del método concebido y adoptado por él. A partir de un esquema y cuestionario —la minuta—, se dirigió en busca de sus fuentes de información. Éstas fueron el testimonio oral de los conocedores de la cultura indígena y de su historia, y, asimismo, los códices o pinturas. Como hoy diríamos, concibió su investigación con un enfoque etnohistórico. Al modo de los modernos antropólogos culturales buscó sus informantes. Y, conocedor también de la importancia que tenían en el México antiguo, tomó en cuenta de modo muy especial los libros con pinturas y signos glíficos. Para llevar a cabo su tarea, trabajó en equipo con sus gramáticos o estudiantes trilingües, antiguos discípulos suyos en el colegio de Tlatelolco.

Aunque no se conservan los más antiguos papeles con las pinturas y su declaración en náhuatl al pie, o sea, los originales que menciona Sahagún como fruto de su pesquisa en Tepepulco, existe una transcripción realizada en el siglo XVI bajo la mirada del fraile precursor de la

[7] *Ibid.*, t. I, p. 107.

moderna antropología cultural. Dicha copia se elaboró en Tlatelolco. Bernardino nos da incluso los nombres de quienes la dispusieron para él, también antiguos estudiantes del Colegio de Santa Cruz:

> Los escribanos que sacaron de buena letra todas las obras son Diego de Grado, vecino del Tlatilulco, del barrio de la Concepción; Bonifacio Maximiliano, vecino del Tlatilulco, del barrio de San Martín; Matheo Severino, vecino de Suchimilco, de la parte de Ullac [8].

La antigua copia de los textos recogidos en Tepepulco —en los que está como germen la obra que continuó luego creciendo— se conserva, encuadernada en dos volúmenes, conocidos como *Códices matritenses* (de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, de fray Bernardino de Sahagún), y abarcan buena parte de la documentación en náhuatl que él reunió y tan sólo una pequeña parte de sus versiones al castellano.

El primer conjunto de textos obtenidos

Conocidos como *Primeros Memoriales*, estos textos comprenden 88 folios por ambos lados, todos en náhuatl. Hay, asimismo, numerosas pinturas de estilo similar al de carácter prehispánico. En castellano tan sólo existen algunas glosas y anotaciones del propio Sahagún que se propuso distribuir sus materiales en capítulos y párrafos.

Los testimonios que versan sobre las cosas divinas se inician con una relación de las fiestas a lo largo de cada una de las dieciocho veintenas del año ($18 \times 20 = 360$ más 5 días tenidos como aciagos, al final). A cada fiesta acompaña una pintura en color. El universo de la fiesta se vuelve presente con sus sacrificios y otros rituales.

A modo de manual litúrgico aparece en seguida otro conjunto de textos sobre las formas de servicios o ceremonias a los dioses, tales como ofrendas, encendido del fuego sagrado, acción ritual de barrer, comer tierra, es decir, tocarla con la boca para hacer juramento, sacrificios de aves y de seres humanos. En la mayor parte de los casos los

[8] *Coloquios y doctrina christiana*, *op. cit.*, p. 75.

textos están acompañados de pinturas en color. Otras dos secciones guardan relación con la liturgia: el elenco de los diversos géneros o clases de sacerdotes y la descripción de los atavíos de los principales dioses.

Sección de sumo interés es la transcripción de veinte himnos sacros, con sus correspondientes glosas explicativas en náhuatl. Fray Bernardino consideró estos himnos como textos esotéricos y nunca intentó traducirlos al castellano. En ellos, en verdad, estaba no poco del meollo de la antigua religión. Eran los himnos que se entonaban en las fiestas, como en la de Tláloc, Dios de la Lluvia, de la que hemos tratado.

Secciones muy diferentes, pero relacionadas en el pensamiento indígena con el universo de los dioses, son las referentes a lo que está sobre nosotros, las realidades celestes, y bajo la tierra, el inframundo.

La segunda parte, sobre las cosas humanas, se inicia con tres listas de gobernantes, acompañadas de breves comentarios en náhuatl, así como de efigies de los soberanos: los de México-Tenochtitlan, Tezcoco y Huexotla. Al hablar de los de la metrópoli mexicana, hay una anotación en náhuatl a propósito del señor indígena Cristóbal Cecepáctic, al que los españoles mantenían entonces para que rigiera a los nahuas que vivían en la isla: *In ipan xihuitl ticate, in motenehuaya ome acatl*, es decir, dicho señor gobernaba hasta el momento mismo en que se escribían esos textos, «en el año en que estamos, sé que nombra 2-Caña», correspondiente al de 1559. En tal año, Sahagún recolectaba sus testimonios en Tepepulco.

Referentes al rango de los señores son los textos que hablan de los que los asistían, las ocupaciones de los nobles, sus manjares y bebidas, que incluyen varias pinturas a color de los vestidos propios de los señores y las señoras. Siguen varios elencos complementarios de utensilios, muebles, enseres y edificaciones, y dos nóminas de hombres y de mujeres, buenos y malos.

Hay luego otras breves relaciones acerca de la educación, el origen de los chichimecas —gentes seminómadas del norte, que, fusionadas con los toltecas, creadores de alta cultura, eran tenidas como ancestros de los nahuas— y el poderío de los señores. También aquí transcribieron los escribanos indígenas varias muestras de *huehuehtlahtolli*, testimonios de la antigua palabra, amonestaciones al pueblo y enunciación

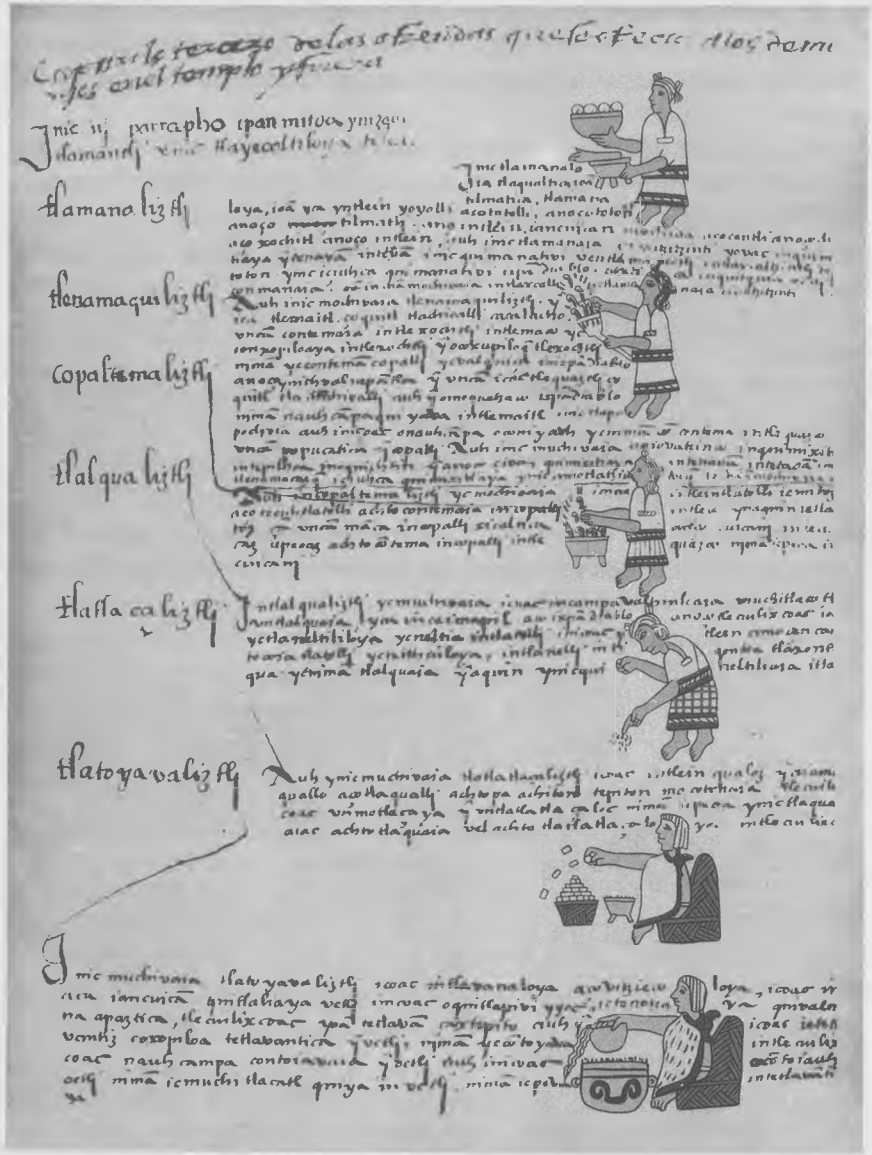


Figura 44. Textos de *Primeros Memoriales*, recogidos por Sahagún en Tepepulco. Al lado del texto en náhuatl aparecen las pinturas de varias ofrendas y ceremonias.

de las causas principales del enojo y la tristeza que puedan afligir a los que gobiernan.

Hay otros textos que vuelven a tener relación preferencial con los gobernantes y nobles. Unos, acompañados de numerosas pinturas a color, proporcionan las designaciones de las armas e insignias tales como tocados, penachos y escudos; otros, al final de lo que se conserva de los *Primeros Memoriales*, constituyen algunos modos de cortesía y de vituperio, tanto los propios de los señores, como los que usaban las gentes del pueblo.

De la tercera parte, acerca de las cosas naturales, nada podemos decir fuera de la vaga referencia, ya aludida, de que incluía pinturas de plantas y animales. Por desgracia esos textos se encuentran extraviados. Lo reunido en los llamados *Primeros Memoriales* constituye un núcleo muy valioso de testimonios de la tradición indígena con apoyo en los libros de signos glíficos.

La nueva aportación en Tlatelolco (1561-1565)

Instalado en el convento de Santiago Tlatelolco, muy cerca del Colegio de Santa Cruz, Bernardino prosiguió sus trabajos. Volvió a aplicar el mismo método que en Tepepulco. Buscó, como había hecho, sus informantes, también en este caso muy hábiles en su lengua y en las cosas de sus antiguallas. Contó de nuevo con el auxilio de sus colegiales trilingües, y, de modo especial, con el de quien entonces era rector del Colegio de Santa Cruz, Martín Jacobita. A su pesquisa dedicó algo más de un año. Se examinó con sentido crítico, se enmendó, declaró y añadió todo lo que de Tepepulco había traído escrito. Los ancianos de Tlatelolco, al aportar sus testimonios, permitieron que Sahagún enriqueciera sus materiales. Con sus estudiantes hizo declaración de las nuevas aportaciones, es decir, las comentó hasta entenderlas cabalmente, ya que en esta etapa no procedió aún a preparar traducción alguna al castellano.

El caudal de informaciones era cada vez más grande. El mundo de los antiguos dioses comenzaba a conocerse mejor. Las sutilezas del calendario, la astrología, las fiestas y agüeros, se tornaban un poco menos misteriosas. Y lo tocante a las cosas naturales empezaba a ser percibido con sus complejidades y riquezas. De modo especial, las enfer-

medades y sus remedios habían sido objeto de detenida investigación en Tlatelolco. Fray Bernardino mismo, consciente de la importancia de su recopilación en materia médica, conservó los nombres de los *titicih*, médicos nativos, que le hicieron entrega de su antiguo saber. Lo sobredicho —escribió— fue examinado por los médicos mexicanos cuyos nombres se siguen: Juan Pérez de Sanct Pablo, Pedro Pérez de Sanct Juan, Pedro Hernández de San Joan, Joseph Hernández de San Joan, Miguel García de San Sebastián, Francisco de la Cruz de Xiuitenco, Balthasar Juárez de San Sebastián, Antonio Martínez de San Joan.

Es el mismo Sahagún quien nos proporciona la consiguiente información acerca de su propio trabajo:

> Habiendo hecho lo dicho en el Tlatilulco, vine a morar a Sanct Francisco de México con todas mis escripturas; donde, por espacio de tres años, pasé y repasé a mis solas todas mis escripturas, y las torné a enmendar; y dividílas por libros, en doce libros, y cada libro, en capítulos; y algunos libros por capítulos y párrafos... [9].

La temática de cada libro es la siguiente: I) Los dioses adorados por los mexicanos; II) De las fiestas y sacrificios a los dioses en cada veintena de días con la transcripción de veinte antiguos himnos sacros; III) Relaciones acerca del origen de los dioses y en particular acerca de Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, con apéndices sobre los destinos después de la muerte y, menos estructurados, sobre la educación; IV) Libro del *tonalpohuali* o cuenta de 260 días; V) Augurios y abusiones; VI) Libro de los *huehuehtlahtolli*, testimonios de la Antigua Palabra; VII) El sol, la luna, las estrellas y la atadura de los años; VIII) De los reyes y nobles y de las formas de su gobierno, elecciones y maneras de vivir; IX) De los mercaderes, oficiales de oro y piedras preciosas y de trabajos de arte plumario; X) De los vicios y virtudes de la gente y de las partes del cuerpo humano, sus enfermedades y medicinas, con un último capítulo acerca de las naciones que a esta tierra han venido a poblar. XI) De las cosas naturales, animales, árboles, plantas, metales y diversas; XII) El libro de la conquista de México.

[9] Bernardino de Sahagún, *Historia general*, t. I, p. 107.

Orígenes y géneros distintos de estos testimonios

En el contenido de esos doce libros pueden establecerse algunas distinciones desde el punto de vista del origen de los textos nahuas que allí se incluyen, no ya sólo en cuanto que fueron recogidos en Tepepulco o en Tlatelolco, sino con respecto a su antigüedad y carácter de testimonios culturales.

Una parte son, en sentido estricto, expresiones de la tradición prehispánica. Son textos que, conservados en forma sistemática, se entonaban o pronunciaban en circunstancias particulares. Tal es el caso, por ejemplo, de los veinte himnos sacros a los dioses, los *huehuehtlahtolli* o testimonios de la antigua palabra y algunos relatos, con ritmo, como los que pertenecen a los orígenes del quinto Sol en Teotihuacán o acerca de la vida y portentos de Quetzalcóatl. Dichos textos constituyen muestras relevantes de la literatura prehispánica en náhuatl. De algunos vamos a ocuparnos de modo especial.

Otra parte de los materiales incluidos por Sahagún en su obra representa las respuestas más o menos espontáneas que, también en náhuatl, le dieron sus informantes. Aunque no son en sentido estricto muestra de literatura prehispánica, reflejan las tradiciones y formas de pensar que prevalecían en el contexto cultural de los pueblos nahuas. A esta categoría pertenecen las descripciones de algunas fiestas, las recordaciones de los agüeros que se hacían en determinadas circunstancias y las referencias a los atavíos y alimentos de los señores.

Hay, asimismo, otro género de expresiones compiladas por Bernardino que constituyen respuestas a cuestionarios que él había propuesto a sus informantes. Dichas respuestas siguen una pauta que corresponde, con variantes, a la estructura de los cuestionarios. Ejemplos de este género son los referentes a las condiciones, buenas y malas, de diversas personas y profesiones, así como los que versan sobre lo que pensaban los nahuas de otros grupos étnicos.

Concluida la revisión y el reordenamiento de sus escritos, todos ellos en náhuatl, se ocupó en elaborar una traducción al castellano del conjunto de sus textos y una revisión final. Resultado de tales trabajos es el que se conoce como *Códice Florentino*, por conservarse hoy en Florencia, en la Biblioteca Mediceo-Laurenziana.

En este Códice, frente al texto en náhuatl, se incluye la versión castellana, que, más que literal, es en realidad una adaptación para fa-

cilitar a los españoles la comprensión de un universo de cultura tan diferente como el de los pueblos nahuas. De este modo Sahagún, situándose espiritualmente entre dos culturas, dio a conocer por vez primera de modo integral lo que había sido el mundo de creaciones de los antiguos mexicanos. Gracias a su empresa —enriqueciéndola con lo incluido en otros testimonios, principalmente de códices—, es posible reconstruir, entre otras cosas, el que llamamos el universo de la fiesta indígena.

La aportación atribuible a los discípulos de Sahagún

Varios de los antiguos estudiantes en Tlatelolco continuaron y ampliaron las investigaciones de su maestro. Una de sus aportaciones, como puede inferirse por evidencia interna del manuscrito, es la que se conoce como *Cantares Mexicanos*, conservada en la Biblioteca Nacional de México.

Dicho manuscrito que, consta de 91 páginas, abarca 97 cantares. En tanto que una parte considerable son composiciones debidas, según se indica allí mismo, a indígenas ya cristianos, otros cantos tienen diversas procedencias e incluso hay algunos a los que se asignan autores de los tiempos prehispánicos. Respecto de los ámbitos culturales de los que se dice proceden los cantos, hay una anotación en náhuatl de considerable interés, en la ella se expresa un indígena, el recopilador de las composiciones, que llevó a cabo esa tarea por encargo de un fraile. Este fraile, según se desprende de la nota, se ocupaba en recoger este género de textos y se proponía aprovecharlos en una obra que preparaba. Sahagún, además de ocuparse en su magna recopilación documental, elaboraba una *Psalmodia Christiana* en náhuatl. En ella empleó muchas de las metáforas y expresiones que aparecen en *Cantares Mexicanos*.

El estudio crítico de este manuscrito ha podido hacerse por evidencia interna y acudiendo a otros testimonios. Es innegable que en *Cantares Mexicanos*, además de algunas composiciones de autores indígenas ya cristianos, hay no pocas interpolaciones cristianizantes en varios de los otros poemas. Ahora bien, el estudio de la simbología y el trasfondo religioso que se percibe en no pocas composiciones denotan que se trata de obras de la antigua tradición. Además de invocaciones

a deidades como *Tonantzin*, «Nuestra Madre», *Huitzilopochtli*, el numen tutelar de los mexicas, y otros bien conocidos en el panteón nahua, se mencionan metafóricamente realidades pertenecientes a la cultura prehispánica.

Las principales y más recurrentes metáforas evocan las flores y sus atributos, como las corolas que se abren; un gran conjunto de aves; las mariposas; todo ello en forma simbólica, según habremos de ver. También se mencionan las águilas y los tigres. Conjunto aparte lo integra la gama de los colores portadores de símbolos. Del reino vegetal aparecen con frecuencia, aparte de las ya mencionadas flores, diversos géneros de sementeras, la *chía* y el maíz como semilla, mazorca, planta y sustento del hombre. Se mencionan el *teonanácatl*, «la carne de los dioses», los hongos alucinantes y el *ololiuhqui*, también psicotrópico, así como el tabaco que se fuma en cañutos y en pipas de barro, el agua espumante de cacao, endulzada con miel, que se sirve a los nobles.

Los objetos preciosos son también símbolos. Entre ellos toda suerte de piedras finas, los *chalchihuitl*, jades o jadeítas, y *teoxihuitl*, piedras de color turquesa. Además, los metales preciosos, las genuinas excrecencias, amarilla y blanca (oro y plata), los collares, las ajorcas, y los distintos intrumentos musicales, el *huehuetl* o tambor, el *teponaztli*, resonador, las *tlapitzalli*, flautas, las *ayacachtli*, sonajas, los *oyohualli*, cascabeles. Una y otra vez se tornan presentes, como sitios de placer y sabiduría, las *xochicalli*, «casas floridas», las *tlahcuilolcalli*, «casas de pinturas», y las *amoxcalli*, «casas de libros». Las metáforas de la guerra como «el humo y la niebla», «el agua y el fuego», la «filosa obsidiana», encaminan al pensamiento a revivir en el canto el sentimiento vital del combate.

En el ámbito de los colores el simbolismo es igualmente muy grande y variado. Los colores aparecen, calificando y enriqueciendo la significación de realidades que son ya de por sí portadoras de símbolos. De este modo, cuando se expresan los colores de flores, aves, atavíos y, en fin, de otros muchos objetos cuya presencia es símbolo, puede decirse que la imagen se torna doblemente semántica.

La comparación de estos cantares con el contenido de otros manuscritos muestra clara coincidencia con algunos de procedencia distinta e independiente. Tal ocurre, en primer lugar, con otra compilación de cantos que ostenta el curioso título de *Romances de los señores de Nueva España*, conservada en la Colección Latinoamericana de la

Universidad de Texas, en Austin. Formada originalmente en el último tercio del siglo XVI por el cronista tezcocano Juan Bautista Pomar, en ella se incluyen, con algunas variantes, algunas de las mismas composiciones que aparecen en *Cantares Mexicanos*. Las variantes tienen importancia pues denotan orígenes diferentes en la transmisión de estas expresiones.

Hay algunos cantares que, además de incluirse en estos dos manuscritos, fueron transcritos con el alfabeto en otro género de textos, por ejemplo, en el caso de un *icnocuícatl*, «canto de tristeza», en recuerdo de la derrota de los mexicas en Chapultepec hacia fines del siglo XIII. El mismo canto con variantes se incluye en los *Anales de Tlatelolco* y en los *Anales de Cuauhtitlán* [10].

Con respecto a la atribución de uno o varios cantares a determinado autor, para aceptarla o rechazarla, ha sido indispensable acudir a otros testimonios independientes. En varios casos, las referencias que ofrecen sobre el personaje que aparece como el forjador de ese y otros poemas son particularmente reveladoras, como veremos en el siguiente capítulo.

Géneros y características de los himnos y cantares en náhuatl

Un primer conjunto de composiciones, los himnos en honor de los dioses entonados a lo largo de las fiestas del año, se conoce como del género de los *teocuicatl*, «cantos divinos». Recopilados por Sahagún, notó éste acerca de ellos:

> Relación de los cantares que se decían a honra de los dioses: en los templos y fuera de ellos [11].

Estos himnos o *teocuicatl*, «cantos divinos», dirigidos entre otros a *Huitzilopochtli*, *Huitznahuac Yaoutl*, «el Guerrero del sur»; *Tláloc*, «el Dios de la Lluvia»; *Teteuinnan*, «la Madre de los dioses», *Chimalpanécatl*, «El que nace sobre el escudo», *Ixcozauhqui*, «El de rostro amarillo», el Se-

[10] Véase *Anales de Tlatelolco*, fol. 20, y *Anales de Cuauhtitlán*, fols. 16-17.
[11] *Códice Matritense del Real Palacio*, *op. cit.*, fol. 273 v.

ñor del fuego, *Xochipilli*, *Ayopechtli*, *Cihuacóatl*, *Xippe Totec* y otras deidades, se hallaban esencialmente relacionados con las celebraciones que tenían lugar en cada una de las dieciocho veintenas a lo largo del año solar. Estas composiciones eran elemento esencial en el universo de las fiestas indígenas.

Diferentes designaciones encontramos, en cambio, para hacer referencia a la conjunción de cantos y danzas como las que, según refiere el *Códice Florentino*, disponía el *huey tlahtoani* en fechas determinadas. Veamos lo tocante a un día *Ce-Xóchitl*, 1-Flor. Las designaciones registradas concuerdan con algunas de las que aparecen en otras fuentes, sobre todo en *Cantares Mexicanos* y *Romances de los señores de la Nueva España*. Dice el testimonio del *Códice Florentino*:

> Entonces el *tlahtoani* determinaba, pedía qué clases de cantos habían de entonarse [los que se conocían con los siguientes nombres], tal vez *Cuextecáyotl*, «canto al modo y usanza de los cuextecas»; *Tlaoancacuextecáyotl*, «a la manera de los cuextecas embriagados»; *Huexotzincáyotl*, «al modo de los de Huetxotzinco»; *Anahuacáyotl*, «al modo de los de Anáhuac, los de la costa»; *Oztomecáyotl*, «según la usanza de los mercaderes oztomecas»; *Nonoalcáyotl*, «como los nonohualcas», *Cozcatecáyotl*, «según los de Cozcatlan»; *Metztitlancalyotl*, «a la usanza de los de Metztitlan»; *Otoncuicáyotl*, «canto otomí»; *Cuatacuícatl*, «como los cuacuatas»; *Tochcuícatl*, «cantos de conejos»; *Teponazcuícatl*, «al son del teponaztle»; *Cioacuícatl*, «cantos al modo de las mujeres»: *Atzozocolcuícatl*, «cómo cantan las muchachas que tienen sólo un mechón de pelo»; o tal vez un *Ahuilcuícatl*, «canto de placer»; *Ixcuecuechcuícatl*, «canto de cosquilleo»; *Cococuícatl*, «canto de tórtolas»; *Cuapitzcuícatl*, «cantos arrogantes»; *Cuatezoquicuícatl*, «cantos de sangramiento»; *Ahuilcuícatl*, «cantos de placer»... [12].

Entre estas distintas formas de canto «determinaba y pedía el *tlahtoani* aquel que debía entonarse». Como lo expresa ese mismo testimonio, los cantos de cualquiera de estas clases no sólo se acompañaban con música sino que también suponían la actuación y la danza. La clasificación que hemos descrito, derivada de la tradición prehispánica, se nos muestra establecida no sólo atendiendo al origen de las

[12] *Códice Florentino*, t. I, libro IV, fol. 18 r.

Figura 45. Ofrendas con cantos al son de la música (*Códice Florentino* de Bernardino de Sahagún).

composiciones sino también a los distintos modos de actualización de las mismas en las diversas ceremonias, en su conjunción con música y baile.

Otros géneros desde la perspectiva de la temática de los cantos

Consideraremos ahora otras clases o tipos de cantos desde el mismo punto de vista de su temática. Fijándonos en las anotaciones que hay en *Cantares Mexicanos* y *Romances de los señores*, puede decirse que es bastante amplia la variedad de asuntos sobre los que versan los cantos. En base a estas anotaciones, y ciñéndonos a los subgéneros más definidos, enumeramos a continuación las siguientes clases o categorías.

Yaocuícatl, cuauhcuícatl y ocelocuícatl, «*cantos de guerra*»

Con estos tres nombres distintos se mencionaban las producciones en las que se recordaban las conquistas y luchas con otros pueblos. En ellas se enaltecían también los hechos de capitanes famosos o en general las victorias mexicas. Estos *cuícatl* iban acompañados con frecuencia de actuación, música y danza en las conmemoraciones y fiestas. Entonados al son de la música de los *huéhuetl*, tambores, tenían un carácter de representación dramática, pero se disponía de otros muchos instrumentos. Particular mención merece el *teponaztli*, invención mesoamericana que, lejos de constituir un tambor, ya que carece de membrana, alguna es una peculiar forma de xilófono.

Ligado al tema de los dioses y la grandeza del pueblo del sol aparece varias veces en la poesía lírica náhuatl el motivo de la guerra. Se trata de cantos de exaltación mística, como este en el que se proclama la gloria y el poderío de los mexicas:

> Desde donde se posan las águilas,
> desde donde se yerguen los tigres,
> el sol es invocado.

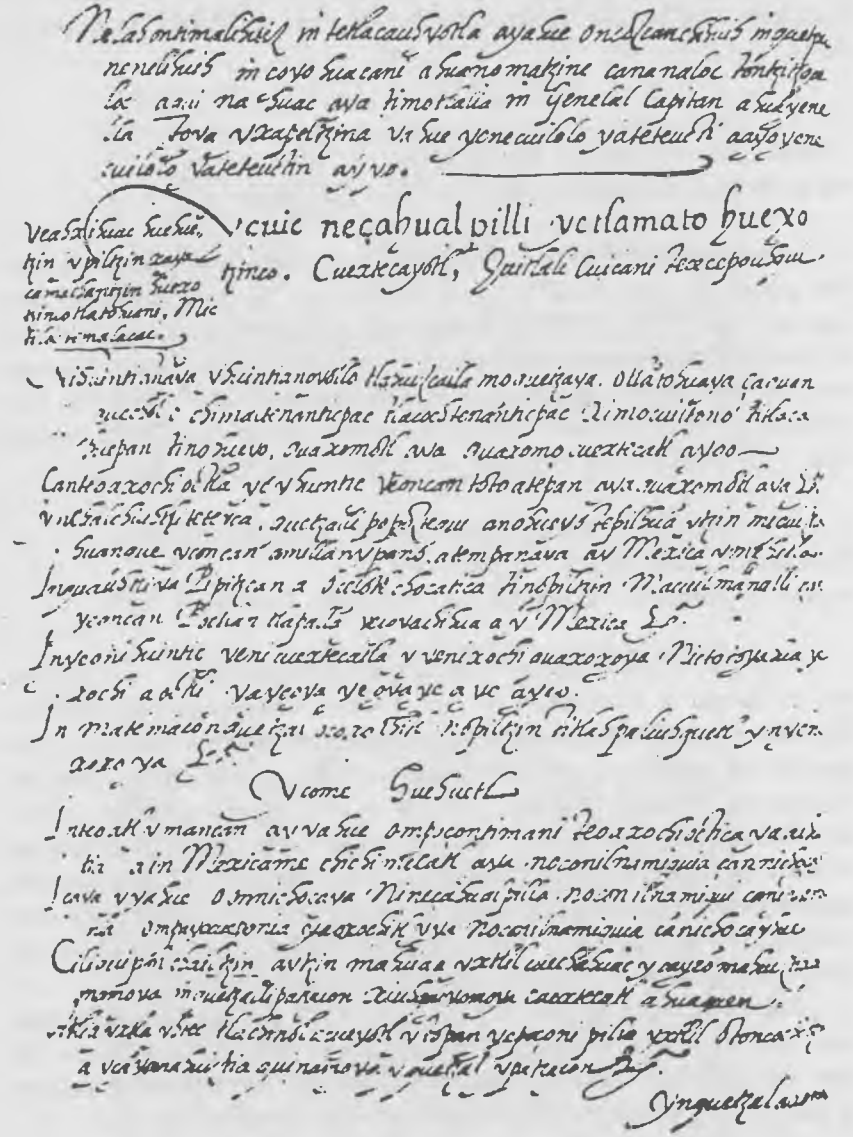


Figura 46. Una página del manuscrito de *Cantares Mexicanos*, Biblioteca Nacional de México.

Como un escudo que baja,
así se va poniendo el sol.
En México está cayendo la noche,
la guerra merodea por todas partes,
¡Oh, Dador de la vida!,
se acerca la guerra.

Orgullosa de sí misma
se levanta la ciudad de México-Tenochtitlan.
Aquí nadie teme la muerte en la guerra.
Ésta es nuestra gloria.
Éste es tu mandato.

¡Oh, Dador de la vida!
Tenedlo presente, oh príncipes,
no lo olvidéis.
¿Quién podrá sitiar a Tenochtitlan?
¿Quién podrá conmover los cimientos del cielo...?

Con nuestras flechas,
con nuestros escudos,
está existiendo la ciudad
¡México-Tenochtitlan subsiste! [13].

Xopancuícatl, xochicuícatl, *«cantos de tiempo de verdor»*, *«cantos de flores»*

De manera general es posible describir la temática de estas composiciones comparándola con la de las creaciones líricas de otras literaturas. Unas veces se canta lo bueno que hay en la tierra, la amistad y el amor, la belleza de las flores, el deleite mismo que cabe derivar de la poesía. En otras ocasiones, los cantos de flores adquieren un tono triste, evocan amargura y aun la muerte. Tal vez más que en otras producciones, son aquí frecuentes las metáforas a las que nos hemos referido tratando genéricamente de los *cuícatl*. Encontramos así un frecuente empleo de vocablos que evocan realidades como las de las flores y

[13] *Cantares Mexicanos*, manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de México, fols. 19 v.-20 r.

sus atributos, las aves y mariposas, los colores portadores de símbolos, aquello que produce placer como el tabaco, el agua espumeante de cacao, endulzada con miel, o los objetos preciosos que son también símbolos, jades y turquesas, ajorcas y collares, plumas de quetzal, pinturas e instrumentos musicales.

Numerosas son las muestras de *xochicuícatl* o *xopancuícatl* en *Cantares Mexicanos*, *Romances de los señores*, y en otros manuscritos. De *Romances de los señores*, citaremos tan sólo la composición que ostenta el título siguiente: De *Nezahualcoyotzin*, *xopancuícatl*, «canto de primavera», dirigida al sabio señor de Tezcoco, de quien, entre otras cosas, se dice:

> Libro de cantos es tu corazón,
> has venido a cantar,
> tañes tu atabal.
> Tú eres cantor
> en el interior de la casa del verdor,
> allí alegras a la gente...[14].

Cantos en gran parte de tono lírico son estos que, en número relativamente grande, encontramos en los manuscritos. Y cabe añadir que entre las producciones que conocemos de las épocas colonial y moderna hay algunas que merecen los calificativos de *xochicuícatl* o *xopancuícatl*. Veamos otra muestra. En este «canto florido» se expresan dos ideas fundamentales: en medio de lo breve de la existencia, es la amistad, el conocer nuestros rostros, una de las cosas que dan placer en la vida. Si entonamos juntos cantos floridos, cuando nos hayamos marchado, nuestras palabras vivirán en la tierra. La misma tristeza ayudará a reconocer a los autores del canto; es más, hará que los cantos sean para siempre verdad.

> ¡Que haya ahora amigos aquí!
> Es tiempo de conocer nuestros rostros.
> Tan sólo con flores
> se elevará nuestro canto.

[14] *Romances de los señores de la Nueva España*, manuscrito en la Nettie Lee Bendon Collection, de la Universidad de Texas, en Austin, fol. 38 r.

Nos habremos ido a su casa,
pero nuestra palabra
vivirá aquí en la tierra.
Iremos dejando
nuestra pena: nuestro canto.
Nos habremos ido a su casa,
pero nuestra palabra
vivirá aquí en la tierra [15].

Icnocuícatl, *«cantos de privación»* *(meditación y búsqueda a la manera filosófica)*

Los cantos que pueden situarse bajo este rubro son tal vez el mejor de los testimonios sobre el desarrollo intelectual alcanzado en el ámbito del México antiguo. Debidos muchas veces a *cuicapicque*, «forjadores de cantos», o a *tlamatinime*, «sabios», algunos de nombre conocido, dan cabida en su temática a muchas de las cuestiones que han preocupado a quienes, en otros tiempos y lugares, fueron tenidos como filósofos. En los *icnocuícatl* que se conservan encontramos la expresión de preguntas acerca de la fugacidad de lo que existe, los enigmas del destino humano, la rectitud o maldad en el obrar del hombre en la tierra, la inestabilidad de la vida, la muerte, el más allá, la posibilidad de acercarse, conocer y dialogar con la divinidad, el Dador de la vida, el Dueño del cerca y del junto, el que es como la noche y el viento.

Del género de los *icnocuícatl*, «cantos de orfandad» y honda reflexión son los que en seguida se ofrecen:

El primero, titulado «Amor y muerte», parece un diálogo con el ser amado, la propia mujer. Pensando en la muerte, el poeta, en aparente contradicción, pide a quien ama que acerque a él su corazón. Pero, al mismo tiempo, reconoce que este amor humano, que busca anhelante, es también para él un tormento; el temor de perderlo le hace pensar en la muerte. Con insistencia repite que al fin tendrá que irse. No podrá escapar a la muerte. Esta idea le lleva a reconocer que

[15] *Ibid.*, fol. 27 r.

aun el más hondo amor termina al fin y que aquí en la tierra sólo somos amigos por breve lapso.

Amor y muerte

¡Que se abra tu corazón!
¡Que se acerque tu corazón!
Tú a mí me atormentas,
tú a mí me das muerte.
He de irme allá,
donde habré de perecer.
¿Una última vez llorarás por mí?
¿Por mí sentirás tristeza?

En realidad sólo fuimos amigos,
yo tengo que irme,
yo tengo que irme [16].

La segunda reflexión es asimismo de sentido pesimista. Es la pregunta angustiosa acerca de la posible existencia más allá de la muerte: «¿Acaso en verdad se vive, allí, donde todos vamos? ¿Lo cree acaso tu corazón?» Pensando luego en el simbolismo de las flores y los cantos, surge también la pregunta: ¿Es posible esperar que se nos den allí, siquiera en préstamo, algunos cantos, palabras bellas? Lo que sí es indudable es que hay «que descender a la región de los muertos», porque paradójicamente, Dios, el «Dador de la vida», es también «el que amortaja a la gente».

¿Hay algo más allá de la muerte?

Abandonados con la tristeza,
quedamos aquí en la tierra.
¿En dónde está el camino
que lleva a la región de los muertos,
al lugar de nuestro descenso,
al país de los descarnados?

¿Acaso en verdad se vive,
allí a donde todos vamos?
¿Acaso lo cree tu corazón?

[16] *Cantares Mexicanos*, fol. 26 r.

Él nos esconde
en un arca, en un cofre,
el Dador de la vida,
el que amortaja a la gente.

¿Acaso allí podré contemplar,
podré ver el rostro
de mi madre, de mi padre?
¿Se me darán en préstamo allí
algunos cantos, algunas palabras?
Allí tendré que bajar,
nada es lo que espero:
nos dejaron,
acompañados con la tristeza [17].

Grande —a pesar de las pérdidas que ha habido— es lo que hasta nosotros llegó de la poesía religiosa y de honda reflexión en náhuatl.

Ahuilcuícatl, cuecuexcuícatl, *«cantos de placer»*, *«cantos de cosquilleo»*

De la existencia de este género de composiciones dan testimonio, entre otras fuentes, el ya citado texto del *Códice Florentino* que menciona expresamente los *ahuilcuícatl*, «cantos de placer», y los *cococuícatl*, «cantos de tórtolas», así como el bien enterado fray Diego Durán, que alude al *cuecuechcuícatl* como baile cosquilloso y propio de «mujeres deshonestas y hombres livianos».

Encontramos un ejemplo de *cococuícatl*, «canto de tórtolas», en los folios 74 v.-77 r. del manuscrito de *Cantares*. Por el contexto cabe inferir que las tórtolas son allí mujeres de placer, o como se las conocía también, *ahuianime*, «alegradoras». Rasgo importante es que, al lado de expresiones cuyo sentido puede calificarse de erótico, aparecen reflexiones en torno a temas de frecuente recurrencia en los *icnocuícatl*, «cantos de privación». Así, por ejemplo, en el *cococuícatl* que nos ocupa hay expresiones contrastantes como éstas:

[17] *Ibid.*, fol. 14 r.

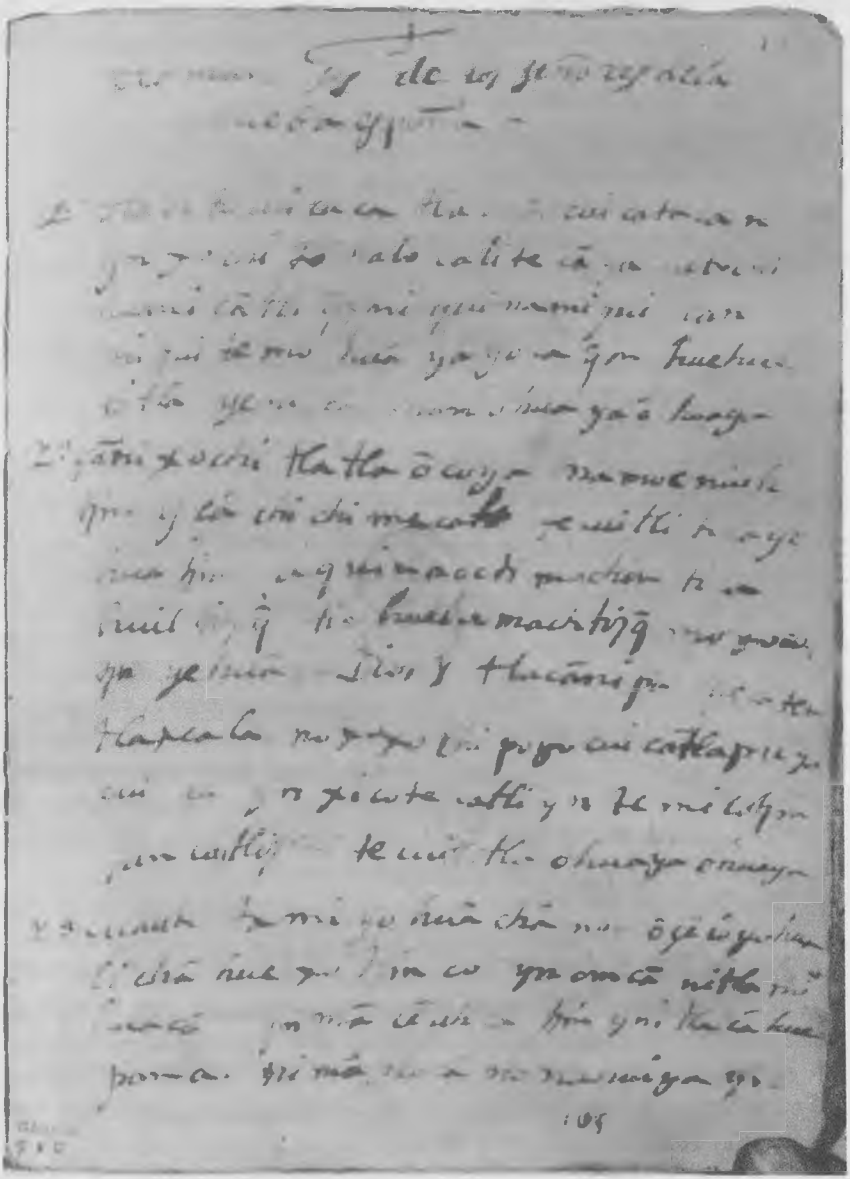


Figura 47. Una página del manuscrito de *Romances de los señores de Nueva-España*, Colección Latinoamericana, Biblioteca de la Universidad de Texas, Austin.

Mi hombre me tiene
como flor silvestre roja.
En su mano habré de marchitarme,
él me abandonará.

Abre sus corolas el árbol florido,
se esparcen las plumas de quetzal.
Yo solamente hago bailar
a mis amigos, a mis sobrinos,
ho, ho, ma, ye ic, ayao, ohuaya, ninocaya [18].

Dignos de mayor estudio son estos *cococuícatl* y otros cantares afines, en los que aparecen varias *ahuianime* dialogando de sus placeres y desgracias.

Cantos sagrados de los mayas

Como ya se ha dicho, no pocas de las instituciones culturales del mundo maya guardaban parecido con las de los pueblos de lengua náhuatl del altiplano central. La explicación de esto es que ambas culturas eran herederas de otros pueblos más antiguos, probablemente los olmecas. Hubo además, desde los tiempos teotihuacanos y sobre todo en la época tolteca, numerosos contactos, debidos a las migraciones de gentes de lengua náhuatl hacia el sur. Todo esto aclara por qué en las literaturas náhuatl y maya existen también semejanzas.

Fray Diego de Landa, quien, por una parte, destruyó códices y fuentes de información y, por otra, se preocupó también por recoger el testimonio de las antiguallas indígenas, hace mención de las fiestas y solemnidades religiosas, en las que los sacerdotes y el pueblo entonaban los himnos sagrados. Algunos himnos mayas llegaron hasta nosotros en forma casi accidental. Uno de ellos lo encontramos al principio del *Chilam Balam de Chumayel*, transcrito junto con crónicas, profecías y textos míticos. Otros provienen de un codicilo con antiguos cantares mayas, descubierto en Mérida por el profesor Alfredo Barrera Vásquez.

[18] *Ibid.*, fol. 76 r.

Al igual que en el caso de los mitos, en los himnos sagrados de los mayas puede descubrirse su fina sensibilidad, su profundo sentido estético y lo elevado de su pensamiento. Las metáforas frecuentes en estos himnos dejan entrever también la exuberancia del medio en que vivió ese pueblo. Se habla en ellos de ceibas de colores, faisanes y pavos de cresta amarilla, pedernales, frutos y semillas multicolores. Aquí, nuestro tratamiento de estas producciones será más breve, puesto que puede aplicárseles análogamente lo expresado respecto de los himnos y cantos de los nahuas.

El primero de los himnos que transcribimos es expresión de alabanza a los dioses de los cuatro rumbos del universo. Lleno de colorido, parece ser el comentario de la página de un códice maya donde se representaran los dioses y atributos de cada uno de los cuadrantes del mundo:

El pedernal rojo
es la piedra sagrada
de *Ah Chac Mucen Cab*,
[el espíritu rojo oculto en la tierra].
La madre ceiba roja,
su centro escondido está en el oriente,
el rojo *chacalpucté* es también su árbol.
Suyos son el *zapote* y los bejucos rojos,
los pavos rojos de cresta amarilla
son sus pavos.
El maíz rojo y tostado es su maíz.

El pedernal blanco
es la sagrada piedra del norte.
La madre ceiba blanca
es el centro invisible de *Sac Mucen Cab*
[el espíritu blanco oculto en la tierra].
Los pavos blancos son sus pavos.
Las habas blancas son sus habas.
El maíz blanco es su maíz.

El pedernal negro
es la piedra del poniente.
La madre ceiba negra
es su centro escondido.
El maíz negro y acaracolado es su maíz.

El camote de pezón negro es su camote.
Los pavos negros son sus pavos.
La negra noche es su casa.
El frijol negro es su frijol.
El haba negra es su haba.

El pedernal amarillo
es la piedra del sur,
la madre ceiba amarilla
es su centro escondido.
El *pucté* amarillo es su árbol.
Amarillo es su camote.
Amarillos son sus pavos.
El frijol de espalda amarilla es su frijol [19].

Sin duda hubo entre los mayas muchas otras composiciones de carácter sagrado, como la que hemos citado. Algunas quedaron inscritas en las estelas o en los pocos códices que se conservan y podrán ser conocidas algún día. Hemos aducido, ya en el capítulo 2, la lectura parcial de un texto del *Códice de Dresde* con atributos de pronóstico y a la vez de poema sagrado.

De un género distinto es la «Canción de la danza del arquero flechador», entonada probablemente al celebrarse el sacrificio del flechamiento. La víctima, un hombre joven, se encontraba atada a una estaca colocada en lo alto. El pueblo se reunía a su alrededor. Uno de los sacerdotes era quien daba la señal de empezar la danza y el canto. Varios guerreros con sus arcos y flechas comenzaban a danzar alrededor de la víctima. Al son del canto y la música empezaban luego a disparar sus flechas sobre quien debía ser sacrificado. La sangre de la víctima goteaba sobre la tierra, simbolizando así la fecundación de la misma. Si a nuestra mentalidad contemporánea repugna la sola evocación de este sacrificio, no debe olvidarse al menos su hondo simbolismo. El sacrificio era para los mayas y para los otros pueblos del México antiguo el tributo que el hombre debía pagar a los dioses. Con sangre divina se había restaurado el mundo y también con sangre de los dioses

[19] *Chilam Balam de Chumayel*, versión a partir de la paleografía de R. L. Roys en *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Washington, Carnegie Institution, 1933, p. 15.

habían vuelto a existir los hombres. Para preservar al universo era menester seguir ofreciendo a la divinidad el precioso líquido que mantiene la vida. En el caso de la danza del arquero flechador, la sangre daba sustento a la tierra.

Espiador, espiador de los árboles:
uno, dos,
vamos a cazar a orillas de la arboleda,
en danza ligera hasta tres.
Bien alza la frente,
no hagas yerro,
bien avizora el ojo,
para coger el premio.

Bien aguzada haz la punta de tu flecha,
bien enastada haz la cuerda
de tu arco; puesta tienes buena
resina en las plumas
del extremo de la vara de tu flecha.
Bien untado has
grasa de ciervo macho
en tus bíceps, en tus muslos,
en tus rodillas, en tus gemelos,
en tus costillas, en tu pecho.

Da tres ligeras vueltas
alrededor de la columna pétrea pintada,
aquélla donde está aquel viril
muchacho, impoluto, virgen, hombre.
Da la primera; a la segunda
coge tu arco, ponle su dardo
apúntale al pecho; no es necesario
que pongas toda tu fuerza para
asaetearlo, para no
herirlo hasta lo hondo de sus carnes
y así pueda sufrir
poco a poco, que así lo quiso
el Bello Señor Dios.

A la segunda vuelta que des a esa
columna pétrea azul, segunda vuelta
que dieres, fléchalo otra vez.

Eso habrás de hacerlo sin
dejar de danzar, porque
así lo hacen los buenos
escuderos, peleadores, hombres que
se escogen para dar gusto
a los ojos del Señor Dios.

Así como asoma el Sol
por sobre el bosque al oriente,
comienza, del flechador arquero,
el canto. Aquellos escuderos
peleadores, lo ponen todo [20].

Kay-Nicté, *«canto de la flor»*

Del conjunto de los cantares mayas incluidos en el mismo codicilo descubierto en Mérida de Yucatán procede un *Kay-Nicté*, «Canto de la flor». En este caso la flor aparece relacionada con el placer sexual. De hecho se habla, designándola con la expresión de *Nicté-kay*, de una práctica de carácter mágico en que las mujeres, desnudas, en el bosque y a la luz de la luna, hacen ciertos ritos para retener o volver a atraer a sus amantes. El cantar, aunque trunco, es de verdad sugestivo.

La bellísima luna
se ha alzado sobre el bosque;
va encendiéndose en medio de los cielos
donde queda en suspenso
para alumbrar
sobre la tierra, todo el bosque.
Dulcemente viene el aire y su perfume.

Ha llegado en medio del cielo;
resplandece su luz sobre todas las cosas.
Hay alegría
en todo buen hombre.

[20] En A. Barrera Vásquez, *Libro de los cantares de Dzitbalché*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1965, pp. 77-78.

Hemos llegado adentro,
del interior del bosque,
donde nadie nos mirará
lo que hemos venido a hacer.

Hemos traído la flor de la plumería,
la flor del *chucum*,
la flor del jazmín canino, la flor de...
Trajimos el copal, la rastrera cañita,
así como la concha de la tortuga terrestre.
Asimismo el nuevo polvo de calcita dura
y el nuevo hilo de algodón para hilar,
la nueva jícara;
y el grande y fino pedernal;
la nueva pesa;
la nueva tarea de hilado;
el presente del pavo;
nuevo calzado,
todo nuevo,
incluyendo las bandas que atan
nuestras cabelleras
para tocarnos con el nenúfar;
igualmente el zumbador caracol
y la anciana maestra.

Ya, ya estamos en el corazón del bosque,
a orillas de la poza en la roca,
a esperar que surja la bella estrella
que humea sobre el bosque.
Quitaos vuestras ropas,
desatad vuestras cabelleras;
quedaos como llegasteis aquí
sobre el mundo,
vírgenes, mujeres mozas [21].

[21] *Ibid.*, pp. 51-52.

Un himno incluido en el Popol Vuh

Prueba de la importancia que se daba en las antiguas culturas indígenas a los himnos y cantares en honor de los dioses, la ofrece también el *Popol Vuh* al tratar de las sucesivas creaciones de seres humanos en las distintas épocas que han existido. Los dioses se mostraron siempre preocupados por crear seres que pudieran invocarlos, que pudieran alabarlos. Los primeros hombres, hechos de barro, no tenían entendimiento y no podían entonar himnos a los dioses. Otro tanto ocurrió con los seres hechos de madera, los cuales «no se acordaban del corazón del cielo... no pensaban en el Creador, ni en el Formador...». Precisamente por no invocar a los dioses, todos los humanos de las edades antiguas fueron destruidos. Tan sólo los hombres de la época actual, que elevaron sus palabras al cielo, escaparon a la destrucción y pudieron multiplicarse, poblando la superficie de la tierra. El mismo *Popol Vuh* conserva, al narrar este mito, el antiguo himno entonado por los mortales, antepasados de los quichés, en honor de la divinidad suprema:

Oh tú, Tzacol, Bitol, creador, formador,
¡Míranos, escúchanos!
No nos dejes, no nos desampares.
¡Oh Dios, que estás en el cielo y en la tierra,
corazón del cielo y de la tierra!
Danos nuestra descendencia,
nuestra sucesión,
mientras camine el sol y haya claridad.
¡Que amanezca, que llegue la aurora!
Danos muchos buenos caminos,
caminos planos,
Que los pueblos tengan paz,
mucha paz
y sean felices,
y danos buena vida y útil existencia... [22].

[22] *Popol Vuh, las antiguas historias del Quiché*, edición de Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México, 1953, p. 217.

Invocando a los dioses, fue posible la existencia de los seres humanos. Con esta conciencia, los pueblos precolombinos se esforzaron por encontrar las más bellas palabras para dar forma y sentido a sus himnos sagrados.

El Rabinal Achí *en lengua quiché*

Los grupos mayenses desarrollaron otras formas de actuación que cabe comparar con la farsa, la comedia y el drama. A ellas se refieren varias veces los cronistas de Yucatán, en particular fray Diego de Landa y también Diego López de Cogolludo. En su mayor parte, esas formas de representación de origen netamente prehispánico desaparecieron con la conquista. En su lugar nació una nueva forma de teatro que podría describirse como mestizo. Conservando algunos elementos de los tiempos anteriores a la conquista, como las danzas y cantares, la temática de esas formas de actuación se vio hondamente influida por las ideas cristianas y de evangelización impuestas por los misioneros.

Ha sido objeto de particular interés encontrar alguna pieza en la que lo prehispánico constituya realmente el elemento principal. Tal parece ser el caso de la conocida con el nombre de *Rabinal Achí*. Este texto quiché fue recogido por el abate Brasseur de Bourbourg de labios del anciano indígena Bartolo Ziz, quien lo conocía por tradición y lo conservaba ya escrito hacia mediados del siglo XIX. El mismo Brasseur tuvo ocasión de contemplar la representación del *Rabinal Achí* el 25 de enero de 1856 en el mismo pueblo de Rabinal, en el departamento de la Baja Verapaz, en Guatemala.

Los investigadores que se han ocupado del *Rabinal Achí*, al traducirlo a lenguas europeas lo han dividido, siguiendo hasta donde es posible su propia estructura, en varios actos y escenas. Sin querer aplicar arbitrariamente un criterio ajeno a esta forma de teatro indígena, pueden descubrirse en él dos partes o actos principales, el primero de los cuales puede subdividirse en tres cuadros.

El tema del drama se reduce a la captura, largos diálogos e interrogatorios y, por fin, la muerte de un guerrero enemigo, «el varón de los quichés». Los personajes del drama son los siguientes: el ya mencionado prisionero, varón de los quichés, el Rabinal Achí, hijo del jefe Hobtoh, de nombre calendárico «Cinco-Lluvia», Señor de Rabinal, en

cuyas manos está la vida del prisionero quiché. Aparece también Ixoc-Mum, servidor principal del varón de Rabinal. Tanto él, como algunos esclavos o vasallos, pronuncian ocasionalmente algunas palabras. No habla el resto de los personajes. Entre ellos está la princesa «Madre de los verdes pajarillos», que danzará con el prisionero, así como numerosos esclavos y esclavas, caballeros águilas y tigres y gente del pueblo de Rabinal.

La obra da principio con reiterados parlamentos entre el varón de los quichés y Rabinal Achí. A medida que avanza el diálogo, que a veces podría parecer casi interminable, se va teniendo noticia de las acciones y proezas realizadas por el prisionero, así como de los motivos por los cuales ha sido combatido. Un grupo de danzantes da vueltas sin cesar alrededor de los dos interlocutores. Rabinal Achí con un lazo aprisiona por fin al varón de los quichés. Lo ata a un árbol desde donde habrá de escuchar las hazañas de la gente de Rabinal. La música y la danza vuelven a iniciarse. Rabinal Achí recuerda al prisionero los daños que ha causado a su pueblo. El varón de los quichés trata de obtener su libertad. Rabinal Achí informa a su padre, el señor Hobtoh. Éste responde que recibirá al varón de los quichés, siempre y cuando venga a ofrecerle vasallaje. El varón de los quichés, al quedar libre de sus ligaduras, en vez de ir a rendir vasallaje al señor Hobtoh, trata de atacar a Rabinal Achí. Ixoc-Mum, el sirviente principal, se interpone e impide la agresión.

El varón de los quichés, hablando ante Hobtoh, da a entenderle que está dispuesto a aceptar la muerte, pero pide que se le concedan antes los honores y privilegios que merece por su rango de señor. Vuelve a recordar sus hazañas. No quiere humillarse, prefiriendo ser sacrificado. Se le ofrecen alimentos y bebidas, que sólo prueba. Obtiene, según el ritual, que se le conceda danzar con la doncella «Madre de los verdes pajarillos», así como con los caballeros águilas y tigres. Logra que, por último, se le permita ir a despedirse de sus valles y montañas.

La parte final del drama está constituida por el retorno del varón de los quichés, quien, antes de morir, se queja de no poder cambiarse por una ardilla o un pájaro que mueren sobre la rama de un árbol, contemplando las montañas y los valles donde nacieron. Los caballeros águilas y tigres rodean al varón de los quichés, en tanto que sigue el baile y se supone que el sacrificio está siendo consumado.

Como puede verse, el tema y la actuación misma revelan un origen fundamentalmente prehispánico. Esto queda también de manifiesto en los largos diálogos, en los que abundan las fórmulas indígenas de cortesía, las expresiones paralelas, las metáforas y el simbolismo prehispánicos. A pesar de todas las reservas que pudieran hacerse al repecto, cabe afirmar que el *Rabinal Achí* debe considerarse como una muestra del teatro indígena anterior a la conquista. Ejemplo del dramatismo de esta obra quiché es el diálogo final que transcribimos a continuación, en el que el varón de los quichés solicita permiso para ir a despedirse de sus valles y montañas. Las palabras que él mismo pronuncia, ya de regreso, muestran cómo la lírica no estaba ausente en estas formas de actuación:

El varón de los quichés

Jefe Hobtoh, Cinco-Lluvia, dame tu aprobación ante el cielo, ante la tierra. Esto dice mi voz, a tus labios, a tu cara: concédeme trece veces veinte días, trece veces veinte noches, para que vaya a decir adiós a la cara de mis montañas, a la cara de mis valles, adonde iba antes a los cuatro rincones, a los cuatro lados, a buscar, a obtener lo necesario para alimentarme, para comer.

(Nadie responde al Varón de los Quichés, quien desaparece un momento. Después, sin regresar al estrado en donde el jefe Cinco-Lluvia está sentado, se acerca a las águilas y a los jaguares, colocados en medio de la corte, en torno de un altar).

¡Oh águilas! ¡Oh jaguares! «Se ha marchado», dijeron. No me había marchado; fui solamente a decir adiós a la cara de mis montañas, la cara de mis valles, donde antes iba a buscar algo para alimentarme, para comer, en los cuatro rincones, en los cuatro lados.

¡Ah, oh cielo! ¡Ah, oh tierra! Mi decisión, mi denuedo, no me han servido. Busqué mi camino bajo el cielo, busqué mi camino sobre la tierra, apartando las yerbas, apartando los abrojos. Mi decisión, mi denuedo, no me han servido.

¡Ah, oh cielo! ¡Ah, oh tierra! ¿Debo realmente, morir, fallecer aquí, bajo el cielo, sobre la tierra?

¡Oh mi oro! ¡Oh mi plata! ¡Oh hijos de mi flecha, hijos de mi escudo! ¡Que mi maza yaqui, mi hacha yaqui, mis guirnaldas, mis sandalias, vayan a mis montañas, a mis valles!

Que lleven mis noticias ante mi señor, mi mandatario, porque dijo esto la voz de mi señor, mi mandatario: «Hace mucho tiempo que mi decisión, que mi denuedo, buscan, hallan mi alimento, mi comida».

Eso dijo la voz de mi señor, de mi mandatario; que ya no lo diga, puesto que sólo aguardo mi muerte, mi fallecimiento, bajo el cielo, sobre la tierra.

¡Oh águilas! ¡Oh jaguares! Venga, pues a cumplir su misión, a cumplir su deber; que sus dientes, que sus garras me maten en un momento, porque soy un varón llegado de mis montañas, de mis valles.

¡El cielo, la tierra, estén con todos! ¡Oh águilas! ¡Oh jaguares! [23].

Cantares otomíes

El pueblo otomí, que ha vivido durante milenios en la región central de México, se ha distinguido principalmente por su profundo sentido artístico. No fueron los otomíes, es cierto, los creadores de una cultura superior, como es el caso de los pueblos mayenses o de lengua náhuatl. Podría decirse que a los otomíes cupo en suerte, casi siempre, la peor parte. Si bien algunos señoríos otomíes lograron conservar una relativa independencia, este pueblo en su mayoría estuvo sometido a los estados que se sucedieron a través de los siglos de la historia prehispánica. Si los otomíes fueron muchas veces despreciados por sus dominadores, a cambio tuvieron el privilegio, si así puede llamarse, de contemplar el nacimiento y la muerte de muchos estados o, como se les ha llamado, «imperios».

Sin amargura, con una eterna sonrisa, los tantas veces despreciados otomíes aceptaron su destino y dejaron aquí y allá, en sus composiciones literarias, el testimonio del modo como sintieron y vivieron su existencia. Sigue siendo esto verdad acerca de los otomíes que, en número bastante grande, viven en los estados del centro de la actual República Mexicana. Veamos algunas muestras de su antigua poesía lírica, que ha llegado hasta nosotros vertida a la lengua náhuatl en el ya

[23] *Rabinal Achí*, en *Teatro indígena prehispánico*, edición de F. Monterde, Universidad Nacional, México, 1955, pp. 88-91.

citado manuscrito de *Cantares Mexicanos*. En un poema, descrito en el texto indígena como «Canto de tristeza otomí», se encuentran las siguientes estrofas de profundo sentido lírico:

Cuando yo sufro,
me hago fuerte a mí mismo.
Si estamos tristes,
si andamos llorando en la tierra,
en verdad nuestro pesar pronto terminará [24].

El tema, ya expresado en varias composiciones de origen náhuatl, sobre el modo como el poeta busca flores, plumas de quetzal y esmeraldas para decir lo que siente, aparece también en el siguiente «Canto mexica-otomí» del mismo manuscrito de la Biblioteca Nacional:

Pulo esmeraldas,
resplandecientes de sol.
En el papel voy poniendo
plumas de ave verde y negra.
Recuerdo el origen de los cantos:
ordeno los plumajes color de oro.
¡Es el hermoso canto!
Yo cantor entrelazo esmeraldas preciosas,
muestro cómo se abren las corolas.
Con esto doy placer
al Dueño del cerca y del junto [25].

Los pocos ejemplos de la que puede llamarse lírica otomí dejan entrever tanto su temática como su estilística propias. Como en las literaturas náhuatl y mayense, también en estas composiciones, el paralelismo y las metáforas inconfundibles permiten descubrir la modalidad característica, en cierto modo común a las composiciones de origen indígena.

[24] En *Cantares Mexicanos*, fol. 5 r.
[25] *Ibid.*, fol. 3 r.

VI

ALGUNOS FORJADORES DE CANTOS DE NOMBRE CONOCIDO

Afirmar que es posible relacionar cierto número de composiciones poéticas con sus autores, es decir, con determinadas personas de los tiempos prehispánicos, parecerá a algunos empresa en extremo difícil si no irrealizable. Sin embargo, se equivocan quienes piensan que el profundo sentido comunitario prevaleciente en el México antiguo tenía como consecuencia un universal anonimato en lo que concierne a los artistas y creadores de cultura. Prueba de esto es que en algunos códices prehispánicos, particularmente en los mixtecos, se incluyen numerosas biografías de diversos personajes, entre ellos sabios y artistas. De igual modo, en no pocos vasos mayas del género que hemos llamado «micro-códices» aparecen las figuras de varios *ah ts'ib*, escribanos-pintores, de los cuales se registran sus nombres.

En el campo de la producción, tanto narrativa como religiosa y poética, de algunos de los chilam balames de Yucatán tambien se conocen sus nombres. Y entre los *cuicapicque* o forjadores de cantos del ámbito náhuatl hay testimonios que nos permiten relacionar sus personas con sus producciones. El camino para lograrlo lo ofrecen diferentes testimonios, unos picto-glíficos y otros de textos escritos con el alfabeto, que convergen en la afirmación de sus méritos como poetas y en la atribución de determinadas composiciones.

Un examen crítico revela que, tratándose de testimonios independientes entre sí que coinciden en tales atribuciones, resulta posible establecer en varios casos una relación entre obra y autor.

De hecho, la búsqueda en los códices y manuscritos provenientes de la región central de México permite vincular un cierto número de creaciones poéticas con aquellos a quienes precisamente deben atri-

buirse. Es decir, cabe esbozar las biografías de algunos *cuicapicque*, «forjadores de cantos», aduciendo paralelamente, por lo menos, algunas composiciones que les son adjudicadas en las fuentes documentales.

Tal tipo de información existe acerca de poetas oriundos de la métropoli mexica, de la región de Tezcoco, de la zona de Puebla-Tlaxcala, del área tecpaneca de Azcapotzalco y Tlacopan y del antiguo señorío de Chalco-Amecameca. A trece de esos forjadores de cantos dediqué un libro publicado en 1967 [1].

Aquí sólo atenderemos a tres. Dos son Nezahualcóyotl y Tochihuitzin, de los que me ocupé en el libro aludido. Como nueva aportación incluyo luego textos y referencias de otro, Aquiauhtzin de Ayapanco.

Nezahualcóyotl, el sabio señor de Tezcoco

Varios son los códices, y también las antiguas crónicas y los poemas en lengua náhuatl, en los que la figura de Nezahualcóyotl se nos vuelve presente de diversas formas. Por una parte, están las palabras, testimonio de admiración, acerca de su casi proverbial sabiduría como forjador de cantos, como maestro versado en todas las artes y como profundo conocedor de las cosas ocultas. Por otra, se reiteran los relatos, en los que se da cabida incluso a presagios y portentos en torno a lo que llegó a ser su actuación.

Así, por ejemplo, en las colecciones de antiguos cantares una y otra vez afloran las alabanzas, como esta de un poeta anónimo de la región culhuacana que, dirigéndose al sabio señor de Tezcoco, dejó dicho:

> Sobre la estera de flores
> pintas tu canto, tu palabra,
> príncipe Nezahualcóyotl.
> En los libros de pinturas está tu corazón,
> con flores de todos colores

[1] M. León-Portilla, *Trece poetas del mundo azteca*, Universidad Nacional, México, 1967.

pintas tu canto, tu palabra,
príncipe Nezahualcóyotl [2].

Un elogio que rivaliza con la anterior afirmación de que el corazón de Nezahualcóyotl da vida a los libros de pinturas, lo hallamos en otro breve canto que apunta a la más honda raíz de la sabiduría de sus palabras:

Dentro de ti vive,
dentro de ti forja un libro de pinturas,
inventa, el Dador de la vida,
¡príncipe chichimeca, Nezahualcóyotl! [3].

Rasgos biográficos

Mencionando únicamente los momentos más sobresalientes, recordaremos que nació en Tezcoco en el año 1-Conejo, 1402, siendo sus padres el señor Ixtlixóchitl el Viejo y Matlalcihuatzin, hija de Huitzililíhuitl, segundo señor de Tezcoco. Gracias a esto pudo adentrarse desde un principio en el conocimiento de las doctrinas y la sabiduría heredadas de los toltecas.

Según el historiador Chimalpahin, en el año 4-Conejo, 1418, cuando el joven príncipe contaba dieciséis años de edad, vio morir a su padre asesinado por las gentes de Tezozómoc de Azcapotzalco. A lo que siguió la ruina de Tezcoco, sometida al poder de la nación tepaneca. La muerte de su padre fue el comienzo de una larga serie de desgracias, persecuciones y peligros referidos con detalle en la mayor parte de las crónicas e historias. Rasgo sobresaliente de Nezahualcóyotl en tan difíciles circunstancias fue su sagacidad que, unida a su audacia, habría de llevarle al fin al triunfo sobre sus enemigos. Y seguramente ya desde esta época tuvo ocasión de entrar en contacto con algunos poetas y sabios, como Tochihuitzin Coyolchiuhqui, «el forjador de cascabeles», uno de los hijos de Itzcóatl que le ayudó a escapar en el

[2] *Colección de Cantares Mexicanos*, Biblioteca Nacional de México, fol. 18 v.
[3] *Ibid.*, fol. 34 r.

momento en que las gentes de Azcapotzalco perpetraban la muerte de su padre.

Ganándose el favor de los señores de los estados vecinos, entre ellos de Huexotzinco y Tlaxcala, y sobre todo el de sus parientes por línea materna, o sea, de los mexicas, que también iniciaban entonces su lucha contra los de Azcapotzalco, Nezahualcóyotl pudo emprender la liberación de los dominios paternos.

Así, según el testimonio de los *Anales de Cuauhtitlán*, en el año 3-Conejo, 1430, logró conquistar el señorío de Coatlichan [4]. Al fin, después de numerosas batallas que trajeron consigo la derrota completa de los tecpanecas, Nezahualcóyotl pudo coronarse en 1431 y, dos años más tarde, establecerse de manera definitiva en Tezcoco con el apoyo y la alianza de México-Tenochtitlan.

Su largo reinado de más de cuarenta años aparece en los textos como una época de esplendor en la que florecen extraordinariamente las artes y la cultura. Nezahualcóyotl edificó palacios, templos, jardines botánicos y zoológicos. Fue consejero de los reyes mexicas y, como arquitecto extraordinario, dirigió la construcción de las calzadas, las obras de conducción del agua a México y la edificación de los diques o albarradas para aislar las aguas saladas de los lagos e impedir futuras inundaciones. Su descendiente, el historiador Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, nos habla pormenorizadamente de las obras emprendidas por Nezahualcóyotl y describe con fruición lo que llegaron a ser sus palacios con salas dedicadas a la música y a la poesía, en donde se reunían los sabios, los conocedores de los astros, los sacerdotes, los jueces y todos cuantos se interesaban por lo más elevado de las creaciones dentro de ese nuevo florecimiento cultural hondamente cimentado en la tradición tolteca [5].

Como testimonio visible de su más íntima persuasión y del sesgo que había dado a su pensamiento, frente al templo del dios Huitzilopochtli que se levantaba en Tezcoco en reconocimiento del predomi-

[4] *Anales de Cuauhtitlán*, en *Códice Chimalpopoca*, Universidad Nacional, México, 1975, p. 165.

[5] Véase Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, t. II, pp. 173-181 y 212. El *Códice o Mapa Quinatzin*, manuscrito de origen tezcocano, ofrece asimismo una representación pictográfica de los palacios de Nezahualcóyotl. *Anales del Museo Nacional de Arqueología*, época I, t. II, México, 1885, pp. 345-368.

nio mexica, edificó Nezahualcóyotl otro templo con una elevada torre compuesta de varios cuerpos que simbolizaban los travesaños o pisos celestes, sin imagen alguna, en honor de *Tloque Nahuaque*, «el dueño del cerca y del junto, el invisible como la noche e impalpable como el viento», el mismo al que hacía continua referencia en sus meditaciones y poemas.

. Setenta y un años vivió el sabio señor de Tezcoco, y fue precisamente al sentir ya cercana su muerte, cuando dio a conocer su determinación de ser sucedido por su hijo Nezahualpilli. Ocurrió su muerte en un año 6-Pedernal, 1472, según nuestra cuenta. Al recordarla, cronistas e historiadores sin excepción se empeñan en lograr un postrer elogio de Nezahualcóyotl, queriendo sintetizar lo que fueron sus méritos y creaciones, sobre todo como poeta y pensador. Aduciremos tan sólo algo de lo que escribió el mismo Ixtlilxóchitl:

> De esta manera acabó la vida de Nezahualcóyotl, que fue el más poderoso, valeroso, sabio y venturoso príncipe y capitán que ha habido en este Nuevo Mundo... porque fue muy sabio en las cosas morales y el que más vaciló, buscando de dónde tomar lumbre para certificarse del verdadero Dios... como se ha visto en el discurso de su historia, y dan testimonio sus cantos que compuso... Y aunque no pudo de todo punto quitar el sacrificio de los hombres, conforme a los ritos mexicanos, todavía alcanzó con ellos que tan solamente sacrificasen a los habidos en guerra, esclavos y cautivos y no a sus hijos y naturales, que solían tener de costumbre... [6].

Las fuentes indígenas conocidas, a las que ya nos hemos referido, y las pocas biografías que de Nezahualcóyotl se han escrito en fecha más reciente permiten a quien lo desee un acercamiento más profundo a la vida azarosa, fecunda y extraordinaria del señor de Tezcoco.

Flores y cantos de Nezahualcóyotl

La obra poética de Nezahualcóyotl ha sido algunas veces objeto de mistificaciones. La causa fue, como es obvio, no tomar en cuenta,

[6] *Ibid.*, pp. 243-244.

con mirada crítica, las colecciones de antiguos cantares en náhuatl ni los relatos de las crónicas nativas. Cerca de treinta son los poemas que se nos presentan en las citadas colecciones de cantares prehispánicos como parte sobreviviente de la obra de Nezahualcóyotl. Entre los grandes temas sobre los que discurrió su pensamiento están el del tiempo o la fugacidad de cuanto existe, la muerte inevitable, la posibilidad de decir palabras verdaderas, el más allá y la región de los descarnados, el enigma del hombre frente al Dador de la vida y, en resumen, los problemas de un pensamiento metafísico por instinto que ha vivido la duda, el dolor y la angustia como atributos de la propia existencia.

Las muestras de las obras de Nezahualcóyotl que se incluyen en este capítulo, en la versión castellana que he preparado, contribuirán, mejor que cualquier ponderación, al acercamiento a lo que parece haber sido el alma del pensamiento y de la belleza de expresión del tan admirado supremo gobernante de Tezcoco.

Estoy triste

Estoy triste, me aflijo,
yo, el señor Nezahualcóyotl.
Con flores y con cantos
recuerdo a los príncipes,
a los que se fueron,
a Tezozomoctzin, a Quahquauhtzin.

En verdad viven,
allá en donde de algún modo se existe.
¡Ojalá pudiera yo seguir a los príncipes,
llevarles nuestras flores!
¡Si pudiera yo hacer míos
los hermosos cantos de Tezozomoctzin!

Jamás perecerá tu nombre,
¡oh mi señor, tú, Tezozomoctzin!
Así, echando de menos tus cantos,
me he venido a afligir,
sólo he venido a quedar triste,
yo a mí mismo me desgarro.

He venido a estar triste, me aflijo.
Ya no estás aquí, ya no,

en la región donde de algún modo se existe,
nos dejaste sin provisión en la tierra,
por esto, a mí mismo me desgarro [7].

Percibo lo secreto

Percibo lo secreto, lo oculto:
¡Oh vosotros señores!
Así somos, somos mortales,
de cuatro en cuatro, nosotros los hombres,
todos habremos de irnos,
todos habremos de morir en la tierra...

Nadie en jade,
nadie en oro se convertirá:
en la tierra quedará guardado.
Todos nos iremos
allá, de igual modo.
Nadie quedará,
conjuntamente habrá que perecer,
nosotros iremos así a su casa.

Como una pintura
nos iremos borrando.
Como una flor
nos iremos secando,
aquí sobre la tierra.
Como vestidura de plumaje de ave zacúan,
de la preciosa ave de cuello de hule,
nos iremos acabando,
nos vamos a su casa.

Se acercó aquí,
hace giros la tristeza
de los que en su interior viven...
Meditadlo, señores,
águilas y tigres,
aunque fuerais de jade,
aunque fuerais de oro
también allá iréis,

[7] *Colección de Cantares Mexicanos*, fols. 25 r. y v.

al lugar de los descarnados...
Tendremos que desaparecer
nadie habrá de quedar [8].

Estoy embriagado...

Estoy embriagado, lloro, me aflijo,
pienso, digo,
en mi interior lo encuentro:
si yo nunca muriera,
si nunca desapareciera.
Allá donde no hay muerte,
allá donde ella es conquistada,
que allá vaya yo...
Si yo nunca muriera,
si yo nunca desapareciera [9].

No acabarán mis flores...

No acabarán mis flores,
no cesarán mis cantos.
Yo cantor los elevo,
se reparten, se esparcen.
Aun cuando las flores
se marchitan y amarillecen,
serán llevadas allá,
al interior de la casa
del ave de plumas de oro [10].

Con flores escribes...

Con flores escribes, Dador de la vida,
con cantos das color,
con cantos sombreas
a los que han de vivir en la tierra.
Después destruirás a águilas y tigres,
sólo en tu libro de pinturas vivimos,

[8] *Romances de los señores de la Nueva España*, Biblioteca de la Universidad de Texas, Austin, fol. 36 r.
[9] *Cantares Mexicanos*, fol. 14 v.
[10] *Ibid.*, fol. 16 v.

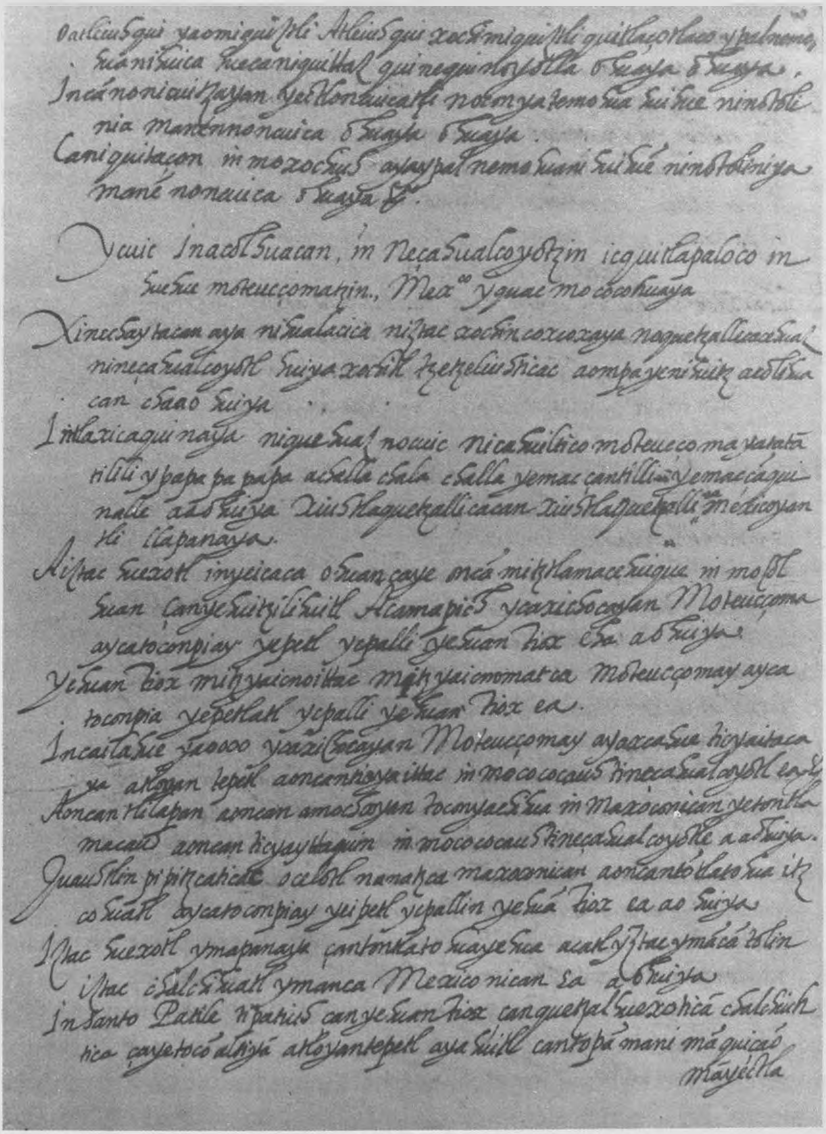


Figura 48. Una página del manuscrito de *Cantares Mexicanos*, conservado en la Biblioteca Nacional de México. En ella se lee: *Ycuic in Acolhuacan in Nezahualcoyotzin ic quitlapaloco in huehue Moctecuczomatzin*: «Su canto de Nezahualcóyotl de Acolhuacan, con el que fue a saludar a Moctecuhzoma el Viejo».

aquí sobre la tierra.
Con tinta negra borrarás
lo que fue la hermandad,
la comunidad, la nobleza.
Tú sombreas a los que han de vivir en la tierra [11].

En el interior del cielo...

Sólo allá en el interior del cielo
tú inventas tu palabra,
¡Dador de la vida!
¿Qué determinarás?
¿Tendrás fastidio aquí?
¿Ocultarás tu fama y tu gloria en la tierra?
¿Qué determinarás?
Nadie puede ser amigo
del Dador de la vida...
Amigos, águilas, tigres,
¿a dónde en verdad iremos?
Mal hacemos las cosas, oh amigo.
Por ello no así te aflijas,
eso nos enferma, nos causa la muerte.
Esforzaos, todos tendremos que ir
a la región del misterio [12].

Tochihuitzin Coyolchiuhqui (fines del siglo xiv-mediados del siglo xv)

Es cierto que fue sobre todo en Tezcoco donde más vigoramente floreció el pensamiento de los sabios y poetas seguidores de la doctrina de la flor y el canto. Bastaría con recordar a Nezahualcóyotl, Cuacuauhtzin, Nezahualpilli y Cacamatzin, cuyas creaciones poéticas permiten entrever la hondura y el verdadero sentido humano de su pensamiento. En contraposición con la más frecuente actitud espiritualista y de reflexión muchas veces filosófica, tan frecuente entre los sabios y

[11] *Ibid.*, fol. 35 r.
[12] *Ibid.*, fol. 3 v.

poetas de Tezcoco, parece obvio suponer que en la capital azteca, en México-Tenochtitlan, el pensamiento y la poesía giraron siempre alrededor de los temas bélicos, tan preferidos por quienes se tenían a sí mismos como el pueblo escogido del Sol. Esto es verdad pero sólo a medias, como veremos al tratar de Tochihuitzin Coyolchiuhqui, el sabio mexica que supo dejarnos la versión nahua de ese tema universal que es concebir la vida como un sueño.

Tochihuitzin fue contemporáneo de Nezahualcóyotl. Gracias a los *Anales de Cuauhtitlán* sabemos que fue uno de los hijos de Itzcóatl, supremo gobernante mexica a quien tocó hacer frente a la agresión de los tecpanecas de Azcapotzalco hasta cimentar, no sólo la plena independencia de su pueblo, sino también la raíz de su grandeza [13]. El historiador de origen mexica Fernando Alvarado Tezozómoc refiere en su *Crónica mexicáyotl* un episodio en el que aparece actuando Tochihuitzin precisamente en los días de la lucha contra los tecpanecas. En el año 5-Caña, correspondiente a 1419, Tochihuitzin y varios hermanos suyos ayudaron a salvar a Nezahualcóyotl que estaba a punto de caer en manos de sus enemigos, los de Azcapotzalco. En ese año había sido asesinado Ixtlilxóchitl, el padre de Nezahualcóyotl, y la vida del príncipe tezcocano se encontraba también en peligro. Gracias a la intervención de su fiel servidor Coyohua de Teopiazco y de Tochihuitzin y sus hermanos, Nezahualcóyotl recibió asilo al lado de los mexicas.

Aunque no puede precisarse la edad que tenía Tochihuitzin al tomar parte en este episodio, hay otro hecho consignado en la *Crónica mexicáyotl* que ayudará a esclarecer este punto. Refiere allí Tezozómoc que Tochihuitzin contrajo matrimonio con una hija del célebre consejero Tlacaélel, de nombre Achihuapoltzin [14]. Si esto ocurrió probablemente poco después de la participación de Tochihuitzin en el rescate de Nezahualcóyotl, bien puede concluirse que hacia 1419 no debía tener más de 25 años. La fecha de su nacimiento debe situarse, pues, a fines del siglo XIV.

Nada tiene de inverosímil pensar que, así como Tochihuitzin tuvo parte en el rescate de Nezahualcóyotl, también debió actuar en otras

[13] *Anales de Cuauhtitlán*, *op. cit.*, fol. 36.

[14] F. Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, Universidad Nacional, México, 1975, p. 127.

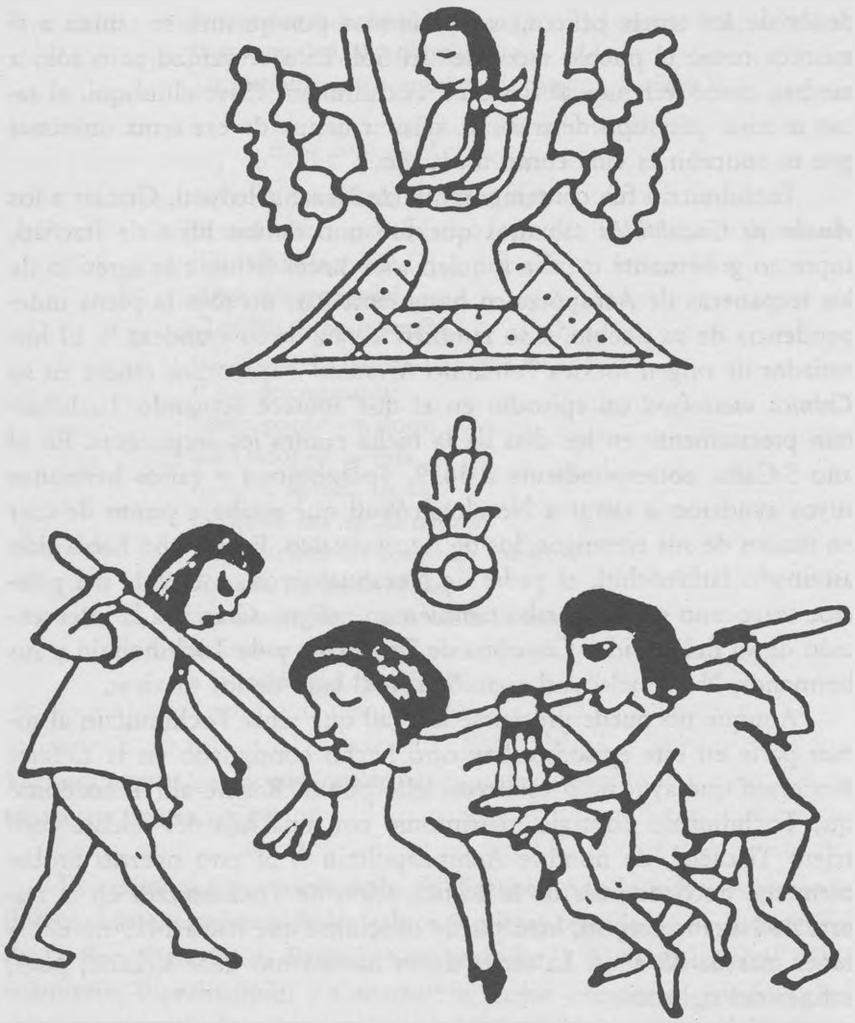


Figura 49. El asesinato del señor Ixtlilxóchitl de Tezcoco en el año 4-Conejo (1418). El príncipe Nezahualcóyotl, que será puesto a salvo por el forjador de cantos Tochihuitzin Coyolchiuhqui, contempla, escondido, la escena. (*Códice Xólotl*, conservado en la Biblioteca Nacional de París).

ocasiones durante la guerra contra Azcapotzalco. Al lado de su padre Itzcóatl y de su suegro el sagaz y poderoso Tlacaélel, y colaborando también probablemente con su tío el joven Motecuhzoma Ilhuicamina, Tochihuitzin contribuyó como guerrero a la victoria que había de ser principio de la grandeza de la nación mexica. Sin duda en recompensa a su valor, lo encontramos años más tarde, según otro testimonio de la misma *Crónica mexicáyotl,* como señor de Teotlaltzinco, pueblo vecino de la región de Huexotzinco, en las estribaciones orientales del Iztaccíhuatl [15]. Allí vivió Tochihuitzin en compañía de su esposa, la hija de Tlacaélel, y allí fue también probablemente donde pudo consagrar algún tiempo a sus meditaciones y creaciones poéticas.

No sabemos más de la vida de Tochihuitzin. Ignoramos cuáles fueron sus actuaciones como gobernante y la forma y la fecha de su muerte, la cual verosímilmente tuvo lugar durante la segunda mitad del siglo xv. El sobrenombre de Coyolchiuhqui que recibió, «hacedor de cascabeles», puede aludir, de manera metafórica, a sus dotes de forjador de cantos. Por lo menos en una ocasión se le recuerda, al lado de otros poetas, en uno de los cantares de la colección conservada en la Biblioteca Nacional.

Sus composiciones

En ese mismo manuscrito se incluyen dos breves composiciones que se atribuyen a Tochihuitzin. En ellas, «el hacedor de cascabeles» se nos muestra como un genuino *tlamatini,* sabio preocupado por dar un sentido más hondo a la existencia. El primero de estos poemas es original apuntamiento al tema de la vida concebida como un sueño. Tochihuitzin logra un feliz paralelo: en la tierra sólo hemos venido a soñar y este sueño bien pronto se acaba; nuestro ser es como la yerba, nuestro corazón da flores, pero también muy pronto éstas se secan. Conjugando concisión con hondura de pensamiento, Tochihuitzin alude en el segundo poema a la metáfora de flor y canto. Los sabios y los príncipes viven el canto y entreabren el misterio de la flor. Tochihuitzin sólo entreteje la grama; los sartales de flores, a cuyo lado viven los sabios, caen muy lejos de él.

[15] *Loc. cit.*

Estos dos únicos ejemplos que tenemos de lo que debió haber sido la obra de Tochihuitzin, «el hacedor de cascabeles», justifican ya la inclusión de su nombre entre los más célebres *cuicapicque*, forjadores de cantos, del mundo náhuatl prehispánico.

Vinimos a soñar

Así lo dejó dicho Tochihuitzin,
Así lo dejó dicho Coyolchiuhqui:
De pronto salimos del sueño,
sólo vinimos a soñar,
no es cierto, no es cierto,
que vinimos a vivir sobre la tierra.
Como yerba en primavera
es nuestro ser.
Nuestro corazón hace nacer, germinan
flores de nuestra carne.
Algunas abren sus corolas,
luego se secan.
Así lo dejó dicho Tochihuitzin [16].

Vivisteis el canto

Vivisteis el canto
abristeis la flor,
vosotros, oh príncipes,
yo, Tochihuitzin, soy tejedor de grama,
el sartal de flores
por allá cae [17].

Aquiauhtzin de Ayapanco y su célebre canto

El otro maestro de la palabra del que vamos a ocuparnos es Aquiauhtzin de Ayapanco, vecino de Amecameca. De él se conservan algunas noticias y dos composiciones. Una está incluida en el largo texto conocido como «Diálogo acerca de la flor y canto». Aquiauhtzin

[16] *Ibid.*, fol. 14 v.
[17] *Ibid.*, fol. 15 r.

se muestra aquí escudriñando los misterios de *Ipalnemohuani*, el supremo Dador de la vida. Extenso y, para muchos, inesperado cantar erótico es su otra creación que, si en el manuscrito donde se conserva aparece como anónima, sabemos que es suya gracias al pormenorizado testimonio, que en seguida aduciremos, del cronista Chimalpahin.

Canto de primores, burlas y cosquilleos es éste, enderezado al gran *tlahtoani* Axayácatl, señor de los mexicas de 1469 a 1481. Su antecesor, Motecuhzoma Ilhuicamina, había consumado en 1464 la conquista de Chalco-Amecameca. Con el advenimiento de Axayácatl, la situación de los chalcas —aunque seguía siendo la de un pueblo sometido— se había tornado más llevadera. Aquiauhtzin buscó sutilmente con su canto, por el camino del reto, una nueva forma de acrecentar la benevolencia de Axayácatl respecto de los vencidos. Son ahora las mujeres de Chalco las que emprenden la guerra. El poeta las hace hablar: invitan al señor de Tenochtitlan a una lucha donde sólo podrá triunfar el muy bien dotado sexualmente.

La guerra se transforma en asedio erótico, acercamiento de contrarios, acto sexual con todos sus preámbulos; y el canto finaliza con la victoria de la mujercita de Chalco que, con sus encantos, logra hacer suyo al poderoso Axayacátl. Aquiauhtzin, egresado del *calmécac*, joven todavía, hubo de enterarse de la actitud expansionista asumida por los mexicas. Guiados por Itzcóatl, habían conquistado primeramente varios señoríos como los de Cuitláhuac y Xochimilco. Más aún, habían incursionado, saliendo victoriosos, en la región de Huexotzinco y Atlixco, no dudando que la zona de Chalco-Amecameca se presentaba ya a los mexicas como campo abierto a sus propósitos de dominación.

Desde 13-Casa, 1453, quedaron plenamente al descubierto los propósitos de Motecuhzoma Ilhuicamina decidido a incorporarse al señorío de Chalco-Amecameca. Se inició entonces la guerra en la que probablemente participó el forjador de cantos Aquiauhtzin. Según diversas crónicas, en 11-Pedernal, 1464, los mexicas penetraron hasta el monte Amaqueme. Al fin —tras larga lucha— se consumó la victoria de los guerreros de Tenochtitlan, cumpliéndose la profecía del hechicero que había anunciado escuetamente: «destruido será el chalca» [18].

[18] Chimalpahin Cuauhtlehuantzin, *Tercera relación*, manuscrito mexicano núm. 74, Biblioteca Nacional, París.

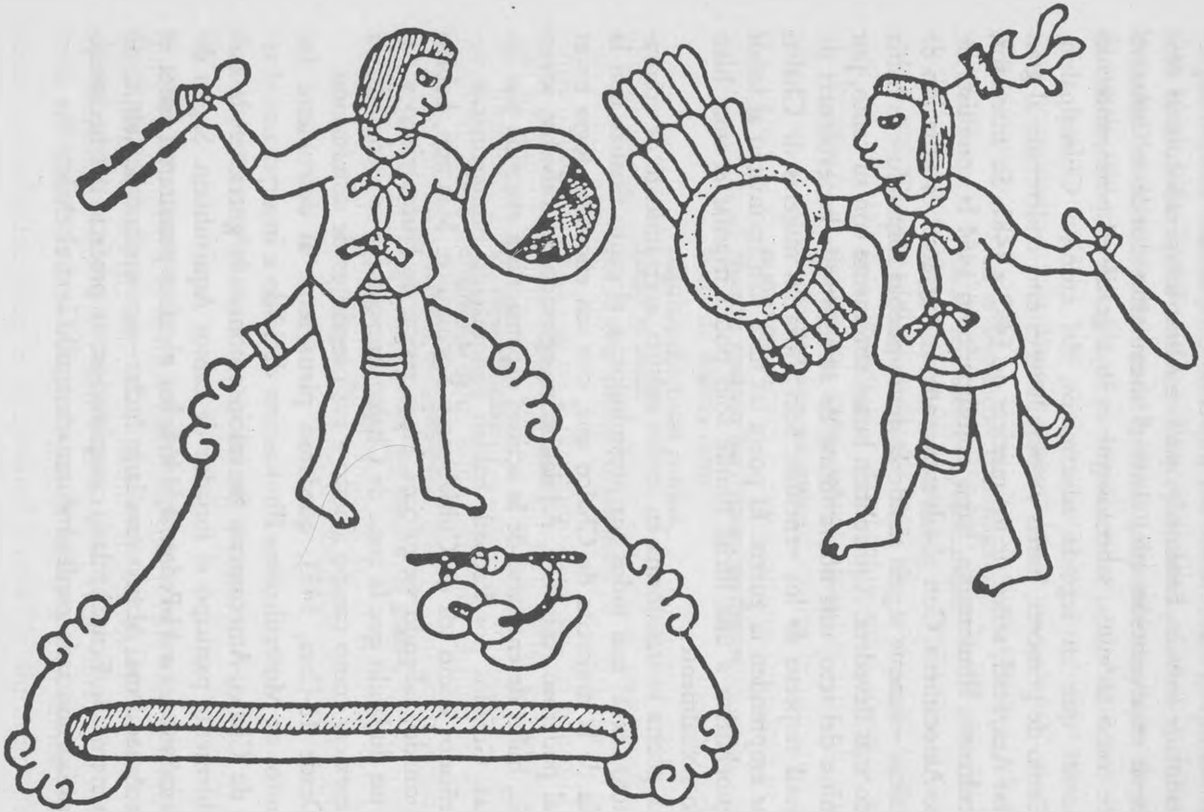


Figura 50. Conquista de Chalco-Amecameca por Axayácatl, a quien años después dirigió Aquiauhtzin el «Canto de las mujeres guerreras de Chalco». (*Códice Telleriano-Remense*, Biblioteca Nacional de París).

En cuatro folios, hacia el final del manuscrito de la *Colección de Cantares Mexicanos*, se halla el texto del poema con el título de *In chalca cihuacuícatl*, «Canto de las mujeres de Chalco», con la siguiente anotación: «Composición de los chalcas. Con ella fueron a dar alegría al señor Axayacatzin que los conquistó pero sólo a las mujercitas.»

En la *Séptima relación* del cronista Chimalpahin se habla con gran detalle de la misma visita de los chalcas a Axayácatl, precisándose que tuvo lugar en 13-Caña. Se dice expresamente que quienes se presentaron ante el gobernante de Tenochtitlan fueron a entonar el «Canto de las mujeres de Chalco». El texto de Chimalpahin, cuya versión al castellano daremos como introducción al poema, tras describir los pormenores de cuanto ocurrió en el patio del palacio de Axayácatl, de modo particular el peligro en que estuvieron los chalcas de ver malogrado su propósito, consigna que el cantar que entonces se entonó —el *Chalca cihuacuícatl*— era obra del noble llamado Aquiauhtzin Cuauhquiyahuacatzintli.

Hallazgo afortunado es el de la doble documentación que permite correlacionar uno de los más bellos y extensos poemas de contenido erótico en náhuatl, no ya sólo con su autor, sino también con el contexto histórico en que fue compuesto y sacado a la luz pública. Antes de transcribir el relato de Chimalpahin recordaremos lo que ya insinuamos. Cuando los de Chalco fueron a hacer oír a Axayácatl este canto de las mujeres guerreras, hubo en su ánimo intención de halago pero también picardía. Riesgosa empresa fue retar a quien, como su antecesor Motecuhzoma, se ufanaba en sus proezas militares, desafiándolo a que mostrara si era igualmente tan hombre frente a las mujercitas que lo provocaban ahora al amor y al placer.

El testimonio del cronista Chimalpahin

Año 13-Caña (1479). Fue entonces cuando por primera vez vinieron a cantar a México los de Amecameca y los chalcas tlalmanalcas. Y entonaron el canto de la mujeres de Chalco, el *Chalca cihuacuícatl.* Vinieron a cantar para el señor Axayacatzin.

Dio principio el canto y la danza en el patio del palacio, cuando Axayácatl se encontraba todavía dentro, en la casa de sus mujeres. Pero el canto cobró vida malamente. Un noble de Tlalmanalco tocaba la

música con mucha torpeza, haciéndola resonar perezosamente con el erguido tambor, hasta que al fin se inclinó sobre él y no supo ya más.

Sin embargo, junto al lugar de los tambores estaba el llamado Quecholcohuatzin, noble de Amecameca, gran cantor y también músico. Cuando vio que se perdían, que se estropeaban la música, el canto y la danza, en seguida se colocó en el lugar de los tambores; tomó un tambor y puso remedio a la danza para que no decayera. Así hizo cantar y bailar a la gente Quecholcohuatzin. Y el otro noble de Tlalmanalco se quedó solo con la cabeza inclinada en tanto que los demás proseguían con el canto.

Cuando Axayácatl, que aún permanecía en el interior de la casa, escuchó cómo Quecholcohuatzin tocaba tan maravillosamente la música y hacía cantar a la gente, se enardeció en su corazón, y se sorprendió. Acto seguido, se levantó y salió del interior de la casa de sus mujeres para ir también él a bailar. Acercándose al lugar de la danza, sus propios pies lo comprendieron: mucho se alegró Axayácatl al oír el canto y se puso a bailar y a dar vueltas.

Cuando terminó la danza, dijo el señor Axayácatl: ¡Tontos, a ese torpe que aquí me habéis traído y que ha tocado y dirigido el canto no habréis de dejarlo más! Los chalcas le respondieron: Está bien, supremo señor.

Y con esta orden de Axayácatl, mucho se atemorizaron todos los nobles chalcas. Se miraron, se hablaron y mucho en verdad se asustaron. Luego lo supieron: era la primera vez que tocaba y que dirigía el canto aquel noble de Tlalmanalco. Y según refieren los ancianos, el nombre de ese tal era Cuateotzin...

Mientras tanto, el señor Axayácatl había vuelto a entrar en el interior del palacio. Se había ido junto a las jóvenes, que eran sus mujeres. Luego ordenó que fueran a llamar a Quecholcohuatzin, el que había dirigido después la danza y el canto. Así lo dijo, lo mandó y lo comunicó el enviado a los nobles chalcas: ¿Quién es el que acaba de terminar vuestro canto, el que acaba de concluir vuestra música? Lo llama el señor, el supremo señor. Venimos a buscarlo, pasará al interior de la casa. En seguida respondieron, dijeron los chalcas: Aquí está, que lo vea el señor. Luego los nobles chalcas llamaron al joven Quecholcohuatzin...

Axayácatl dijo entonces a sus mujeres: Señoras, levantaos, venid a encontrarlo, que permanezca a vuestro lado, aquí será vuestro acom-

pañante... Mirad, sabed que ya lo tengo bien probado, que con esto, mujeres, se alegren vuestros corazones, porque éste hizo que yo bailara, que yo cantara, este Quecholcóhuatl. Nadie antes había logrado tal cosa, que yo saliera del interior de la casa para bailar...

Y el señor Axayácatl deseó mucho, se empeñó en alegrarse con el canto de las mujeres de Chalco, el *Chalca cihuacuícatl.* Así una vez más hizo venir a los chalcas, a todos los nobles, les pidió que le dieran el canto y también a todos los de Amecameca, porque era de ellos, de los *tlailotlaque*, los regresados. Ese canto era su propiedad, el canto de las mujeres guerreras de Chalco.

Allá lo había compuesto un noble llamado Aquiauhtzin Cuauhquiyahuacatzintli, que era un gran forjador de cantos. Y así por este canto había cobrado fama aquel señor llamado el viejo Ayocuatzin, noble chichimeca [19].

Canto de las mujeres de Chalco

Levantaos, vosotras, hermanitas mías,
vayamos, vayamos, buscaremos flores,
vayamos, vayamos, cortaremos flores.
Aquí se extienden, aquí se extienden
las flores del agua y el fuego, las flores del escudo,
las que se antojan a los hombres,
las que son prestigio:
flores de guerra.

Son flores hermosas,
¡con las flores que están sobre mí, yo me adorno,
son mis flores, soy una de Chalco, soy mujer!
Deseo y deseo las flores,
deseo y deseo los cantos,
estoy con anhelo, aquí en el lugar donde hilamos,
en el sitio donde se va nuestra vida.

Yo entono su canto,
al señor, pequeño Axayácatl,
lo entretejo con flores, con ellas lo circundo.
Como una pintura es el hermoso canto,

[19] Chimalpahin, *op. cit.*, fols. 174 v.-176 r.

como flores olorosas que dan alegría,
mi corazón las estima en la tierra.

¿Qué significa todo esto?
Así estimo tu palabra,
compañero en el lecho, tú, pequeño Axayácatl.
Con flores lo entretejo, con flores lo circundo,
lo que nos une levanto, lo hago despertarse.
Así daré placer
a mi compañero en el lecho, a ti, pequeño Axayácatl.
Se alegra, se alegra,
hace giros, es como niebla.

Acompañante, acompañante pequeño, tú, señor Axayácatl.
Si en verdad eres hombre, aquí tienes donde afanarte.
¿Acaso ya no seguirás, seguiras con fuerza?
Haz que se yerga lo que hace mujer,
consigue luego que mucho de veras se encienda.
Ven a unirte, ven a unirte:
es mi alegría.
Dame ya al pequeñín,
el pilón de piedra
que hace nacer en la tierra.
Habremos de reír, nos alegraremos,
habrá deleite, yo tendré gloria,
pero no, no, todavía no desflores,
compañerito, tú, señor, pequeño Axayácatl.

Yo, yo soy atrapada,
mi manita da vueltas,
ven ya, ven ya.
Quieres mamar mis pechos,
casi en mi corazón.

Quizás tú mismo estropearás
lo que es mi riqueza, la acabarás;
yo, con flores color de ave de fuego,
para ti haré resonar mi vientre,
aquí está:
a tu perforador hago ofrenda.

La preciosa flor de maíz tostado,
la del ave de cuello de hule,

la flor del cuervo, tu manto de flores,
están ya extendidos.

Sobre la estera preciosa tú yaces,
en casa que es cueva de plumas preciosas,
en la mansión de las pinturas.
Así en su casa me aflijo,
tú, madre mía, quizás ya no puedo hilar.
Tal vez no puedo tejer,
sólo en vano soy una niña.
Soy muchachita
de mí se dice que tengo varón.

Aborrezco a la gente,
mi corazón la detesta en la tierra.
Así tristemente cavilo,
deseo la maldad,
la desesperación ha venido a ser mía.
Me digo, ven niña,
aun cuando del todo he de morir.

Aunque mi madre perezca de tristeza,
aquí tengo yo a mi hombre,
no puedo ya hacer bailar el huso,
no puedo meter el palo al telar:
niñito mío, de mí te burlas.

¿Qué me queda? ¡Lo haré!
¿Cómo se embraza el escudo
en el interior de la llanura?
Yo me ofreceré, me ofreceré,
niñito mío, de mí te burlas.

Compañerito, niñito mío,
tú, señor, pequeño Axayácatl,
vamos a estar juntos,
a mi lado acomódate,
haz hablar tu ser de hombre.
¿Acaso no conozco, no tengo experiencia
de tus enemigos, niñito mío?
Pero ahora abandónate a mi lado.

Aunque seamos mujeres,
tal vez nada logres como hombre.

Flores y cantos
de la compañera del placer, niñito mío.

No hay ya jugo, señor mío, tú, gran señor,
tú, pequeño Axayácatl;
todavía no empiezas
ya estás disgustado, compañero pequeño.
Ya me voy a mi casa, niñito mío.
Tal vez tú aquí me has embrujado,
has pronunciado hermosas palabras.
Sabrosa es tu semilla,
tú mismo eres sabroso.
¿Acaso se sabe esto en nuestra casa?

¿Acaso tú me has comprado,
tú para ti me adquiriste, niñito mío?
¿Tal vez cambiarás mi placer, mi embriaguez?
Acaso desprecias, te has disgustado,
pequeño compañero, ya me voy a mi casa, niñito mío.

Tú, amiga mía, tú mujer ofrendadora,
mira cómo permanece el canto,
en Cohuatépec, en Cuauhtenanpan,
sobre nosotros se extiende, luego pasa.
Tal vez mi ser de mujer hace locuras,
mi pequeño corazón se aflige.

¿Cómo habré de hacerlo,
a aquel que tengo por hombre
aunque sean mías falda y camisa?
¡Los que son nuestros hombres,
compañeros de lecho!
Revuélveme como masa de maíz,
tú, señor, pequeño Axayácatl,
yo a ti por completo me ofrezco,
soy yo, niñito mío, soy yo, niñito mío.
Alégrate, que nuestro gusano se yerga.
¿Acaso no eres un águila, un ocelote,
tú no te nombras así, niñito mío?
¿Tal vez con tus enemigos de guerra
no harás travesuras?
Ya así, niñito mío, entrégate al placer.

Nada es mi falda, nada mi camisa,
yo, mujercita, estoy aquí,
viene él a entregar su armonioso canto,
viene aquí a entregar la flor del escudo.
¿Acaso de algún modo somos dos,
yo mujer de Chalco, yo Ayocuan?

Están avergonzados: yo me hago concubina.
Niñito mío,
¿acaso no me lo harás
como se lo hiciste al pobre Cuauhtlatohua?

Poco a poco desatad la falda,
abrid las piernas, vosotros tlatelolcas,
los que lanzáis flechas,
mirad aquí a Chalco.

Que yo me atavíe con plumas,
madrecita mía,
que me pinte yo la cara,
¿cómo habrá de verme mi compañero de placer?
Ante su rostro saldremos,
quizás habrá de irritarse
allá en Huexotzinco Xayacamachan,
en Tetzmolocan,
yo mujer me unté las manos con ungüentos,
me acerco con mi falda de fruto espinoso,
con mi camisa de fruto espinoso.
Los veré a todos perecer.
Deseo en Xaltepetlapan a los huexotzincas,
al cautivo de Cuetlaxtan,
a los traviesos cuetlaxtecas,
los veré a todos perecer.

¿De qué modo se sabe?
Me llama el niño, el señor, el pequeño Axayácatl
quiere conmigo lograr su placer.
Por mi causa
a dos tendrás que cuidar,
niñito mío,
tal vez así lo quiere tu corazón,
así, poco a poco, cansémonos.
Tal vez no de corazón, niñito mío,

entras a la que es placer,
a tu casa.
Tal vez así lo quiere tu corazón,
así, poco a poco, cansémonos.
¿De qué modo me lo haces, compañero de placer?
Hagámoslo así juntos,
¿acaso no eres hombre?
¿Qué es lo que te confunde?
Mi corazón con flores circundas,
son tu palabra.
Te digo el lugar donde yo tejo,
el lugar donde hilo,
te hago recordar, compañero pequeño.
¿Qué es lo que te turba, corazón mío?

Soy vieja mujer de placer,
soy vuestra madre,
soy anciana abandonada,
soy vieja sin jugo,
es esto lo que hago, yo mujer de Chalco.

He venido a dar placer a mi vulva florida,
mi boca pequeña.
Deseo al señor,
al pequeño Axayácatl.
Mira mi pintura florida,
mira mi pintura florida: mis pechos.
¿Acaso caerá en vano,
tu corazón,
pequeño Axayácatl?

He aquí tus manitas,
ya con tus manos tómame a mí.
Tengamos placer.
En tu estera de flores
en donde tú existes, compañero pequeño,
poco a poco entrégate al sueño,
queda tranquilo, niñito mío,
tú, señor Axayácatl [20].

[20] *Colección de Cantares Mexicanos*, fols. 72 r.-73 v.

Composición que a algunos podrá parecer imprevisible en el contexto de las literaturas de Mesoamérica es esta de Aquiauhtzin. En tanto que algunas producciones de Nezahualcóyotl tienen una significación que puede calificarse de filosófica, ésta se nos muestra de fina inspiración erótica. El hecho mismo de que, además de haber llegado hasta nosotros en la *Colección de Cantares Mexicanos,* se nos presenta bien documentada en la *Relación* de Chimalpahin, deja ver cuál fue la resonancia que tuvo. Igualmente es para nosotros revelación de la amplia gama temática de esta literatura.

Como se ha dicho ya, si bien es verdad que la mayor parte de los poemas y cantos que se conservan deben tenerse como anónimos para nosotros, no por ello habrá que hacer a un lado las referencias que se conservan acerca de muestras de la palabra como éstas y otras de las que se tiene noticia. Lo expuesto aquí acerca de Nezahualcóyotl, Tochihuitzin y Aquiuhtzin, ilustra suficientemente que es posible relacionar, en algunos casos, las volutas floridas del canto con los rostros y los corazones de algunos personajes de los que nos hablan las antiguas crónicas.

Perduración de la palabra indígena

Corresponde al capítulo séptimo presentar algunas de las más sobresalientes aportaciones literarias en lenguas nativas durante el período colonial. Es cierto que ya en los capítulos del tercero al sexto se atiende a lo que fue el proceso de rescate efectuado durante ese período de una parte, al menos, de las literaturas mesoamericanas de la antigua tradición. Incluso en dichos capítulos se abarcaron también algunas nuevas producciones como los textos históricos derivados de lecturas de códices prehispánicos. Sin embargo, no fue allí objeto de consideración lo más sobresaliente en las creaciones de la inventiva o la pesquisa personales de autores de la etapa colonial que escribieron en idiomas indígenas.

En unos casos fueron autores nativos y en otros principalmente frailes quienes prepararon diversos trabajos, bien sea de carácter lingüístico o dirigidos formalmente a la evangelización, como doctrinas, sermonarios, vidas de santos, cantares y obras de contenido teológico y moral. Esta nueva literatura debida a indígenas y españoles, siendo

mucho más copiosa de lo que puede suponerse, exigiría, para ser descrita y valorada adecuadamente, un espacio tan grande o más que el de un volumen como el presente. Aquí nos limitaremos a poner de relieve lo más digno de atención, señalando a la vez los filones de que se tiene noticia y a los que debe dedicarse futura investigación.

Tema también de muy grande interés, y de considerable alcance, es el de las producciones de la «Nueva Palabra», es decir, las que florecen entre los indígenas de los tiempos modernos. Incluye lo que se ha descrito como un renacer contemporáneo de la literatura en los idiomas vernáculos de México. A ello se dedica el capítulo séptimo y último de este libro.

Como en el caso de las literaturas indígenas del período colonial, las de las etapas moderna y contemporánea son mucho más copiosas de lo que podría pensarse. Pretender abarcarlas con cabal justicia exigiría asimismo otro volumen como éste. Por eso, también ahora nos circunscribiremos a lo más sobresaliente. Interesa señalar entre qué grupos renacen hoy las literaturas indígenas y con qué principales géneros de composiciones. Algunas muestras principales se aducirán aquí. El propósito es mostrar que, con las variaciones propias de los distintos tiempos, el hilo de la expresión nativa, lejos de haberse roto, parece renovarse y, reforzado, enriquecerse con nuevos matices. El capítulo concluye indicando dónde y cómo es posible enterarse del florecer de la Nueva Palabra.

Nuestro libro se cierra con una bibliografía y un señalamiento de otras fuentes documentales y de la creatividad contemporánea, para quienes quieran conocer y disfrutar más ampliamente este rico universo de creaciones, las de la antigua y la nueva palabra. Son las creaciones de hombres y mujeres de estirpe indígena, que vivieron hace milenios o siglos y que, conservando sus idiomas vernáculos, perduran en la amplia geografía de México.

VII

NO ACABARÁN MIS CANTOS: EL DESTINO DE LA PALABRA INDÍGENA

Grande fue la riqueza de la expresión literaria prehispánica. En los capítulos anteriores describimos y valoramos algunas muestras sobresalientes en el caudal de composiciones que han llegado hasta nosotros. Las más antiguas se nos tornan presentes en un gran conjunto de representaciones plásticas en las que imágenes y signos glíficos son portadores de mensajes. Fuente de particular importancia son los códices o libros de los que, según vimos, se conservan algunos, producciones de mayas, mixtecas y nahuas preshispánicos. Lo que hoy conocemos y ha podido descifrarse de esa rica expresión de milenios del hombre mesoamericano integra los primeros grandes capítulos de estas literaturas. A pesar de su carácter a veces fragmentario o no del todo comprendido, nos transmiten símbolos, sentimientos, ideas y creencias de una antigua visión del mundo. Aportan el recuerdo de complejas historias entretejidas con lo que hoy llamamos mitos y leyendas, así como testimonios del canto y la palabra sagrada y profética.

Hemos atendido a las diversas formas de rescate de la antigua palabra, realizadas después de la conquista española. En unos casos fueron sabios y sacerdotes indígenas sobrevivientes quienes llevaron a cabo, por cuenta propia, las empresas de preservación. A veces pintaron o hicieron pintar figuras y signos glíficos a la manera antigua, produciendo así nuevos códices, algunos copia de antiguos manuscritos. En otros casos, quienes habían aprendido de los frailes la escritura alfabética se sirvieron de ésta para transcribir en sus lenguas un gran conjunto de relatos, himnos, cantares, *huehuehtlahtolli*, testimonios todos de la antigua palabra.

Algunos frailes se interesaron por acercarse al mundo de cultura que afloraba a través de la tradición oral y de los manuscritos nativos. Es indudable que estos frailes querían conocer las viejas formas indígenas de pensar y creer, para sustituirlas por las doctrinas del Evangelio. Sin embargo, hubo misioneros humanistas, como Bernardino de Sahagún, que, en sus pesquisas para identificar la antigua cultura, se sintieron atraídos por creaciones que consideraron admirables y dignas de ser preservadas. Estos frailes trabajaron en colaboración con los indígenas. De tal forma, las empresas de rescate se tornaron más numerosas. A todas luces, dentro ya del proceso del encuentro de culturas, en las tareas de rescate hubo influencias recíprocas. Los frailes hicieron suyos, por ejemplo, textos de la antigua palabra, los *huehuehtlahtolli*, para adaptarlos a sus programas de evangelización. Y es perceptible en algunos textos indígenas la interpolación o la presencia de elementos de origen europeo-cristiano.

Para identificar, entre lo mucho que se rescató, la auténtica creación indígena es menester aplicar un sentido crítico, sirviendo de gran ayuda el contrastar lo antiguo, es decir, lo aportado por la arqueología, incluidos los testimonios de los antiguos libros o códices, con lo que se copió o transcribió en los procesos de rescate, efectuados sobre todo en el siglo XVI. Las pesquisas críticas nos revelan que, si en el rescate hubo a veces alteraciones y aun posibles falsas atribuciones, también se recogió un rico caudal de textos que abarca muestras de la narrativa histórica, discursos, himnos, cantares, y testimonios de la antigua visión del mundo y de las creencias de los pueblos indígenas.

Todo esto forma parte del gran *corpus* de las literaturas prehispánicas de México. Y podría añadirse que, en aislamiento, sobrevivieron otras formas de expresión de la palabra nativa, por ejemplo los conjuros y otras formas de expresión mágica y religiosa que recogió en pleno siglo XVII el cura y bachiller Hernando Ruiz de Alarcón en el actual estado de Guerrero.

«No acabarán mis cantos: el destino de la palabra indígena», es el título que hemos dado a este último capítulo. En él queremos hacer, al menos, un apuntamiento a lo que han sido las innumerables manifestaciones literarias después de la conquista española, en los siglos coloniales y en el México independiente. Obviamente el lapso al que aludimos es también muy largo. Y puede adelantarse ya que las composiciones que se han ido produciendo y de las que tenemos noticia,

expresadas en diversas lenguas indígenas, son también muy numerosas. Tratar de abarcarlas implicaría escribir otro libro. Por ello, la intención es ofrecer tan sólo una visión de conjunto en la que pueda percibirse lo más sobresaliente de lo que ha sido y es vigencia viviente de la creatividad literaria indígena.

Lo antiguo y lo nuevo en la expresión de las lenguas indígenas

A la victoria de los hombres de Castilla siguió la implantación de su lengua, lo cual, sin embargo, no significó la muerte de los idiomas nativos. La gente de la tierra continuó aferrada a ellos. Empleándolos, se reafirmaba. Los vencedores se percataron bien pronto de que no era prudente ni posible intentar suprimir esas lenguas. Y no son pocos los testimonios que se conservan al respecto. Así, en 1565, en el segundo Concilio Eclesiástico que se celebró en México, se determinó, entre otras cosas, que:

> Necesario es para la conversión de los naturales saber sus lenguas... Y mandamos que todos los curas pongan gran diligencia en deprender las lenguas de sus distritos, so pena que, siendo negligentes en esto, serán removidos del pueblo en que estuvieren y no serán proveídos de otro... [1].

En fechas cercanas a esta disposición el rey Felipe II expidió varias cédulas en las que insistía en la necesidad de que quienes trataban con los indígenas conocieran sus lenguas. Tal actitud había de continuar a lo largo del reinado de los monarcas españoles de la Casa de Austria. Por ejemplo, Felipe IV reiteró, en 1627, la necesidad de que «en México haya cátedra de las lenguas de la tierra» [2]. En respuesta a estas disposiciones y más aún, quizá, a los requerimientos de la convivencia y de los afanes de evangelización, muy pronto, desde el siglo XVI, algu-

[1] *Concilios provinciales primero y segundo. Celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México,* 2 vols., en los años de 1555 y 1565, México, Imprenta de Antonio de Hogal, México, 1769, t. I, p. 41.

[2] *Recopilación de las leyes de Indias*, 4 vols., edición de Julián de Paredes, Madrid, 1681, ley XXXXIv, título XXII, libro I.

nos frailes prepararon gramáticas, vocabularios y otras obras en no pocas lenguas indígenas. De hecho, el impreso más antiguo del Nuevo Mundo del que se tiene noticia con seguridad, *La breve y más compendiosa doctrina christiana...*, impresa en México en 1539, incluyó parte de su texto en náhuatl.

El primer diccionario de una lengua indígena del Nuevo Mundo, el *Vocabulario de la Lengua Castellana y Mexicana* de fray Alonso de Molina, apareció en 1555, es decir, tan sólo sesenta y tres años después del célebre latino-castellano dispuesto por Antonio de Nebrija, que sobresale entre los diccionarios más antiguos de una lengua europea con excepción obviamente del griego y el latín. Gramáticas y vocabularios hubo luego, en el mismo siglo XVI, de las lenguas tarasca de Michoacán, zapoteca y mixteca de Oaxaca, maya de Yucatán y tzeltal de Chiapas, así como, por supuesto, de la que era *lingua franca*, es decir, del náhuatl. De ésta llegaron a publicarse durante el período colonial más de veinte gramáticas distintas [3].

Auxiliados por indígenas, los frailes misioneros escribieron, y publicaron en algunos casos, otros muchos trabajos en lenguas nativas, como sermonarios, confesionarios, cartillas, y obras didácticas y de inspiración teológica y moral. En dicha empresa se plantearon no pocos problemas de índole conceptual y lingüística. Para sorpresa de quienes gratuitamente suponían que las lenguas indígenas adolecían de gran imperfección, las nuevas obras debidas a frailes en colaboración sobre todo con estudiantes nativos pudieron expresar en forma adecuada ideas sutiles del cristianismo, y también conceptuaciones y doctrinas de los antiguos maestros de las literaturas latina, griega y hebraica.

Otras formas de producción literaria, que asimismo proliferaron en lenguas indígenas, y en las que afloran conceptos y creencias de la tradición europeo-cristiana, son las que integran el gran conjunto del teatro catequístico. Se conocen varias decenas de estas composiciones, sobre todo en lengua náhuatl. En muchos casos se trata de adaptaciones de fiestas populares en el Viejo Mundo. En otros, llegó a haber muestras de nuevas formas de creatividad. Una de ellas merece ser ci-

[3] Véase una descripción de ellas en Ascensión H. de León-Portilla, *Tepuztlahcuilolli, Impresos nahuas*, 2 vols., Universidad Nacional, México, 1988, t. I, pp. 11-15, 69-74 y 79-82.

PSALMODIA

CHRISTIANA, Y SERMONA-
rio delos Sanctos del Año, en lengua Mexicana:
cópueſta por el muy. R. Padre Fray Bernardino
de Sahagun, de la orden de ſant Franciſco.
Ordenada en cantares ò Pſalmos: paraque canten los
Indios en los areytos, que hazen en las Igleſias.

EN MEXICO.
Con licencia, en caſa de Pedro Ocharte.
M.D.LXXXIII. Años.

Figura 51. Portada de la *Psalmodia Christiana*, la única obra de Bernardino de Sahagún que vio publicada su autor.

tada aquí. Se debió al bachiller Bartolomé de Alva, hijo del cronista Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, bien conocido por sus contribuciones a la historia de Tezcoco. Bartolomé de Alva, además de traducir y adaptar al náhuatl *El Gran Teatro del Mundo* de Pedro Calderón de la Barca y otras producciones de Lope de Vega, compuso por cuenta propia un entremés que intituló *In illamatzin ihuan in piltontli*, «La viejita y el niñito», comedia de considerable gracejo [4]. Como puede verse, no todo fue de inspiración religiosa.

Cronistas nahuas, mayas y de otras regiones

A partir principalmente del último tercio del siglo XVI fueron apareciendo en distintas regiones de Mesoamérica algunos cronistas indígenas que se empeñaron en escribir la historia de los señoríos en los que habían nacido. Las motivaciones que los indujeron a tomar la pluma fueron diversas. En unos casos fue un amor sincero hacia su propio pueblo que, a su parecer, no debía verse privado del recuerdo de su antigua grandeza. En otros, el objetivo fue reconstruir genealogías, bien por razones históricas o de índole política, social o económica. En tales casos se buscaba sustanciar títulos de nobleza indígena o consideraciones en función de las cuales pudieran reclamarse u obtenerse de la corona española restitución de tierras, privilegios y mercedes. Hubo casos de indígenas que actuaron como cronistas para satisfacer los deseos de algunos frailes o de funcionarios del gobierno español.

En el ámbito de los mexicas sobresale como cronista distinguido Fernando Alvarado Tezozómoc, nieto de Moctezuma II. Nacido poco después de la caída de México-Tenochtitlan, se formó en el ambiente del encuentro de culturas. Se conocen dos obras suyas. Una es la *Crónica mexicáyotl*, escrita en náhuatl. La otra se titula *Crónica mexicana*, de la que tan sólo se conserva lo que parece ser una versión al castellano del manuscrito original. En ella ofrece el autor una narración pormenorizada de los principales acontecimientos que entretejen la historia de los mexicas. En cambio, la *Crónica mexicáyotl* fue concebida para

[4] Sobre esta comedia de Bartolomé de Alva véase A. M.ª Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl, op. cit.*, t. II, pp. 366-369.

reconstruir las genealogías de los principales *pipiltin*, gentes de linaje o nobles. Por esta razón, constituyó un libro de referencia básica para cuantos, entre los nobles indígenas, quisieran obtener información segura acerca de su linaje y los derechos que del mismo podían derivarse, lo cual llegó a ser de considerable utilidad, puesto que hubo nobles indígenas que, por antiguos títulos, solicitaron de la corona española concesiones que incluían el gobierno de señoríos o cacicazgos.

En la misma crónica se da entrada a varios relatos, a partir de la fundación de México-Tenochtitlan y la entronización de su primer gobernante supremo. El lapso de tiempo abarcado llega hasta el año correspondiente a 9-Caña (1578). De las primeras páginas de la *Crónica mexicáyotl* procede el párrafo que a continuación se cita. En él queda al descubierto el interés por conservar la memoria de lo que fue la grandeza mexica:

> Así lo vinieron a decir,
> así lo asentaron en su relato
> y para nosotros lo vinieron a dejar en sus papeles
> los ancianos, las ancianas.
> Eran nuestros abuelos, nuestras abuelas,
> nuestros bisabuelos, nuestras bisabuelas,
> nuestros tatarabuelos, nuestros antepasados,
> se repitió como un discurso su relato,
> nos lo dejaron,
> y vinieron a legarlo
> a quienes ahora vivimos,
> a quienes salimos de ellos.
>
> Nunca se perderá,
> nunca se olvidará,
> lo que vinieron a hacer,
> lo que vinieron a asentar en sus pinturas,
> su renombre, su historia, su recuerdo.
> Así en el porvenir
> jamás perecerá, jamás se olvidará
> siempre lo guardaremos
> nosotros hijos de ellos...
> Quienes tenemos su sangre y su color,
> lo vamos a decir, lo vamos a comunicar

a quienes habrán de vivir, habrán de nacer,
los hijos de los mexicas,
los hijos de los tenochcas...

Aquí, oh mexicas, aprenderéis cómo empezó
la renombrada, la gran ciudad,
México-Tenochtitlan,
en medio del agua
en el carrizal,
en el cañaveral, donde vivimos,
donde nacimos,
nosotros los tenochcas... [5].

Autor de fácil estilo, Alvarado Tezozómoc deja traslucir su propia personalidad en sus obras. En ellas hay una elocuente reafirmación de la *mexicáyotl*, es decir, la mexicanidad.

Otro cronista, cuya obra confirma el interés que prevalecía después de la conquista por mantener vivo el recuerdo del pasado prehispánico, es Cristóbal del Castillo. Nacido muy poco después de la conquista, murió hacia 1604. Su obra conocida como *Historia de la venida de los mexicanos a estas partes* la escribió en náhuatl valiéndose del alfabeto [6]. Comprende tres partes: la relación de la venida de los mexicas; una historia de la vida de Nezahualcóyotl, y diversas noticias sobre las formas prehispánicas de gobierno, el antiguo calendario y los ritos y otras costumbres de los nahuas. Trabajo de hondo sentido humano, en él se describe Cristóbal del Castillo como pobre y anciano pero muy afanado por rescatar antiguas tradiciones.

Escritor indígena que vivió durante buena parte del siglo XVII es el personaje de largo nombre Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuautlehuanitzin. Hombre de antiguo noble linaje, desde muy joven salió de su lugar de origen, la región de Chalco-Amecameca, para residir en la ciudad de México. En sus escritos muestra una cultura bastante amplia. Consultó los antiguos *amoxtli* o códices

[5] Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, pp. 4-6.

[6] Véase la edición preparada por Francisco del Paso y Troncoso: Cristóbal du Castillo, *Fragmentos de la obra general sobre Historia de los mexicanos, escrita en lengua náhuatl*, Tipografía de Salvador Landi, Florencia, 1908.

indígenas para informarse, según refiere, de la historia de su patria chica, es decir, la región de Chalco-Amecameca.

Chimalpahin escribió en náhuatl ocho relaciones y un diario [7]. En su obra hay múltiples noticias de otros reinos o señoríos de la región central, especialmente del fundado por los mexicas. Declarándose abiertamente cristiano, Chimalpahin tipifica en su propia persona al indígena ilustrado del México colonial que quiso hacer suyo lo que tuvo por bueno de su propio legado indígena y de las aportaciones provenientes, como consecuencia, del encuentro de dos mundos.

Incluso a fines del siglo XVII y principios del XVIII hubo cronistas indígenas que mantenían vivo el uso de la lengua náhuatl para registrar la memoria de su propio pasado. Por ejemplo, el tlaxcalteca Juan Ventura Zapata, a quien se debe la *Chrónica de la muy noble y leal ciudad de Tlaxcala*, con noticias que llegan hasta 1699 [8]. Además de estas noticias sobre los tiempos prehispánicos, la crónica abarca luego en forma de anales lo ocurrido durante más de siglo y medio de vida colonial en Tlaxcala. Con estilo muy sobrio, Juan Ventura Zapata ofrece noticias y anécdotas de considerable interés. Existe una segunda parte de esta Chrónica que se debe a otro autor, Manuel de los Santos y Salazar, cura párroco, de estirpe náhuatl, del pueblo de San Lorenzo Cuapiaxtla, que había estudiado en la Universidad Pontificia de México. Aficionado a escribir, se distinguió también como dramaturgo. En náhuatl escribió una obra de teatro intitulada *Invención de la Santa Cruz*, terminada, según él mismo indica, «el 31 de mayo de 1714» [9]. En ella, además de ser perceptible su interés por el pasado prehispánico, ya bastante lejano para él, aparece nada menos que Mictlantecuhtli, el Dios de la región de los muertos, el infierno, enfrentándose al emperador Constantino. El hecho de que este cura y bachiller tlaxcalteca, muerto en 1715, haya escrito parte de una crónica y una pieza de teatro denota que, todavía

[7] Acerca de las obras de Chimalpahin, véase la introducción de Rubén Romero Galván, en D. M. de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Octava relación*, Universidad Nacional, México, 1983.

[8] Esta crónica permanece inédita. Se refiere a ella Ascensión H. de León-Portilla en *op. cit.*, t. I, pp. 65-66.

[9] Esta pieza de Manuel de los Santos y Salazar ha sido publicada por Fernando Horcasitas en *Teatro náhuatl*, época colonial, Universidad Nacional, México, 1974, pp. 515-551.

en las primeras décadas del siglo XVIII, esta lengua tenía gran vigencia en el ámbito tlaxcalteca.

De una región muy diferente y apartada, dentro del ámbito de Mesoamérica, procede otro cronista indígena que alcanzó considerable prestigio. Se trata de Gaspar Antonio Chi, oriundo del pueblo de Maní, Yucatán. Hijo de Ah Kulel Chi, que era a la vez un *ah k'in*, «Sacerdote del Culto Solar», descendía por el lado materno de la noble familia de los Xius, antiguos gobernantes de la provincia de Maní. Gaspar Antonio, aproximadamente a los dieciséis años de edad, recibió el bautismo y estuvo en contacto frecuente con los misioneros franciscanos. Hombre de gran capacidad, llegó a dominar, además del maya yucateco, su lengua materna, el castellano, el latín y el náhuatl. A lo largo de su vida se desempeñó como traductor, funcionario público, entre otras cosas teniente de gobernador de Maní y receptor de negocios, y cronista de reconocidos méritos [10].

Por una parte, cuando se prepararon, hacia 1578, las relaciones geográficas de Yucatán para cumplir con lo dispuesto por el rey Felipe II, Gaspar Antonio Chi contribuyó a la elaboración de buen número de éstas, en particular en las referentes a distintos lugares de la provincia de Mérida. Su aportación principal versó sobre formas de organización indígena, creencias religiosas, existencia de antiguos libros, cómputos calendáricos y otras materias de considerable interés. Por otra parte, hacia 1582 escribió la que hoy se conoce como «Relación de algunas costumbres de los indios de Yucatán» [11]. Una crónica que, aun cuando se conserva en forma fragmentaria, lo que de ella se conoce es fuente muy importante, y hasta ahora poco tomada en cuenta, para enterarse de las antiguas instituciones de los mayas. Como otros sabios y cronistas de Mesoamérica, también él se queja en sus escritos de lo mucho que se iba perdiendo de las antiguas costumbres. Una sola frase suya ilustra cuál era su hondo sentimiento al respecto: «Juzgaban rectamente a su modo, y todas estas costumbres buenas se han ido perdiendo poco a poco de cincuenta años a esta parte...».

[10] Véase la biografía de Gaspar Antonio Chi por Crescencio Carrillo y Ancona, *Los mayas de Yucatán*, Mérida, 1950, pp. 85-86.

[11] Mattias Strecker y Jorge Artieda, «La Relación de algunas costumbres (1582) de Gaspar Antonio Chi», *Estudios de Cultura Maya*, Universidad Nacional, México, 1978, vol. 6, pp. 89-107.

Ciertamente, en estas y otras regiones de la antigua Mesoamérica perduró el afán por impedir que se perdiera el recuerdo de la propia cultura. Como hemos dicho, en este capítulo sólo queremos hacer un apuntamiento a lo que fue el destino de la palabra, consumada ya la conquista española. Por eso nos limitamos a una mera evocación de las contribuciones indígenas más significativas en los siglos coloniales, antes de ocuparnos de la vigencia de la palabra nativa en los tiempos contemporáneos.

Como muestras del ininterrumpido esfuerzo de los escribanos mesoamericanos, citaremos tan sólo algún otro testimonio. Del ámbito otomí procede el que se conoce como *Códice de Huichapan* [12], con noticias acerca del pasado prehispánico y de los primeros tiempos de la dominación española. En este códice se combinan imágenes, glifos y un texto redactado con el alfabeto en lengua otomí.

De rumbos mucho más alejados se conservan asimismo otros testimonios. Un ejemplo lo ofrece el *Códice de Quiotepec y Cuicatlán*, en Oaxaca. Pintado y escrito en papel europeo, en él reaparecen las antiguas técnicas indígenas, aunque ya influidas por la presencia española. Imágenes, signos glíficos y anotaciones en lengua indígena con el alfabeto son portadoras de la expresión de quienes dan allí testimonio de lo que fue su antigua vida y de lo que luego comenzó a ser con la entrada de los hombres de Castilla. Al igual que se conservan testimonios como éstos, de los otomíes de la región central de México y los cuicatecos de Oaxaca, hay otros, en número superior al que pudiera imaginarse, de la región náhuatl del Altiplano y de distintos lugares en los que hasta hoy perduran lenguas como el mixteco, el zapoteco, el chinanteco y el tlapaneco. Las literaturas indígenas del período colonial son más ricas de lo que gratuitamente se había supuesto.

Copiosa variedad de producciones en distintas lenguas indígenas

Durante todo el período colonial e incluso en los tiempos del México independiente, los sabios y sacerdotes mayas, conocidos como

[12] *Códice de Huichapan. Relato otomí del México prehispánico y colonial*, editado por Manuel Alvarado Guinchard, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1976.

Chilam Balames, continuaron enriqueciendo de diversas formas sus viejos libros. Según vimos en el capítulo tres, los textos en maya de los Chilam Balames incluyen evocaciones del pasado, tomas de conciencia del presente y profecías del futuro. Como prolongación del contenido de los códices prehispánicos que se elaboraron en el mismo ámbito de la cultura maya, podría decirse que son, a la vez, narrativa de portentos, creación poética, admonición, plegaria y profecía.

Producciones únicas en su género, se constituyen en portadores de la visión maya del mundo que, con el paso de los años y el contacto con los hombres de Castilla, inevitablemente recibe el impacto del pensamiento europeo-cristiano. Es en extremo interesante notar que, en muchos pueblos de la península yucateca, este género de literatura ha mantenido vigencia hasta tiempos muy recientes, como en el caso de Tusik [13]. Tenemos aquí una prueba de la vitalidad de la palabra indígena que, una y otra vez, se renueva siempre, entendida ahora simultáneamente como mensaje de salvación y de fortalecimiento de una identidad que no sólo no está dispuesta a morir sino que se mantiene abierta a nuevas formas de florecer.

En la región central de México y en otros lugares de Mesoamérica donde se mantuvo vivo el náhuatl como *lingua franca*, se siguió componiendo cantos, elaborando códices, repitiendo los testimonios de la antigua palabra y produciendo, en fin, una muy amplia gama de escritos. A raíz de la conquista se entonaron cantos como éste:

> Sólo flores tristes, sólo cantos tristes,
> se difunden aquí en México y en Tlatelolco,
> sin embargo, es aquí,
> donde se dan a conocer los hombres [14].

Cantos tristes fueron, en su mayor parte, los que compusieron los vencidos. En sus fiestas, cuando era posible, seguían entonando los antiguos cantares, aunque ya siempre con temor de ser reprendidos por ello. El paso del tiempo fue trayendo consigo no pocos cambios. Algunos forjadores de cantos concibieron composiciones portadoras de

[13] Véase A. Villa Rojas, *The Maya of East Central Quintana Roo*, Carnegie Institution, Washington, 1945.

[14] *Cantares Mexicanos*, *op. cit.*, fol. 6 v.

ideas vinculadas a la nueva doctrina que enseñaban los frailes. Se conservan nombres de indígenas que dejaron cantares de este nuevo género. Entre ellos están Baltazar Toquezhuayo de Culhuacán, Cristóbal del Rosario Xiuhtlami de Azcapotzalco y Francisco Plácido, del mismo lugar. Como muestra del tono de estas composiciones puede citarse un fragmento del «Canto de Navidad» del que fue autor Francisco Plácido:

Aves múltiples tuyas,
los hermosos pechirrojos,
trinan en tu honor, oh Dios.
Son ángeles que cantan
gloria a Dios en las alturas.
Gozad, alegraos,
fue entonces cuando descendió
luz del cielo sobre el mundo,
múltiples flores ya se esparcen... [15].

Palabras con resonancias muy diferentes, testimonio de una literatura de no escasa belleza pero concebida con propósitos de magia y encantamiento, fueron transcritas en pleno siglo XVII, hacia 1624. Quien las recogió, con el fin de exhibirlas como prueba de «supersticiones paganas», fue un hermano del gran dramaturgo Juan Ruiz de Alarcón, de nombre Hernando, cura de Atenango, en el actual estado de Guerrero. Como muestra citaremos una parte de la palabra que provoca el amor:

En el cerro del Espejo,
donde se hace el encuentro,
yo llamo a la mujer,
yo canto a la mujer.
Me aflijo, vengo entristecido.
Llamo a mi hermana mayor, Xochiquétzal,
viene cubierta con una serpiente,
llega con los cabellos atados.
Ayer, pasado mañana,
por esto lloro, por esto me aflijo.

[15] *Ibid.*, fol. 38 r.

¿Acaso no es diosa en verdad?
¿Tal vez hasta mañana,
o hasta pasado mañana?
Ya ahora, yo mismo,
yo soy el joven, soy el enemigo...,
No en verdad soy el enemigo... [16].

Poesía esotérica, conjuro mágico, la antigua palabra da muestra de esa otra forma de literatura en náhuatl que sobrevivió oculta hasta donde fue posible.

Las producciones de la palabra poética abarcan composiciones debidas a quienes, no siendo indígenas, dieron salida a su inspiración en náhuatl. Ejemplo quizás inesperado lo ofrece nada menos que Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695). A esta monja, que escribió poesía y otros textos extraordinarios en castellano, se debe el siguiente villancico que describe ella misma con un *tocotín*, recordando las sílabas nolléxicas que, según vimos en el capítulo cinco, se incluían para marcar el ritmo del acompañamiento. He aquí las palabras en náhuatl de la célebre Sor Juana:

Los mexicanos alegres
también a su usanza salen...
y con las cláusulas tiernas
del mexicano lenguaje
en un *tocotín* sonoro
dicen con voces suaves:

Si ya te vas,
amada Señora Nuestra,
no, Madrecita Nuestra,
de nosotros te olvides.
Aunque en el cielo
bien te alegrarás,

[16] De la obra de Hernando Ruiz de Alarcón hay dos ediciones recientes que incluyen los textos en náhuatl con versión al inglés: M. D. Coe y Gordon Wittaker, *Aztec Sorceners in Sixteenth Century Mexico. The Treatise of Superstitions by H. Ruiz de Alarcón*, State University of New York, Albany, 1982, pp. 189-194; J. Richard Andrews y Ross Hassig, *The Treatise of Heathen Superstitions*, University of Oklahoma Press, Norman, 1984, pp. 132-133.

¿acaso no alguna vez
habrás de acordarte?

Todos tus desvalidos
podrán ser rescatados,
tú, con tu mano,
los levantarás,
pues te está agradecido
tu amado hijo.

Tú le pedirás,
recuérdale que tu carne tú le diste,
tu leche bebió
y le hacías dormir al pequeñito... [17].

Sor Juana, que conocía el náhuatl, nos dejó este pequeño testimonio en su mexicano lenguaje, otra faceta más de su extraordinaria creatividad.

La floración en náhuatl, que mantuvo hasta el siglo XVII su carácter de *lingua franca*, comprende otros muchos temas. Uno es el de los relatos acerca de la que se califica de maravillosa aparición de «la Reina del Cielo, Santa María, nuestra amada Madre de Guadalupe, aquí junto a la ciudad de México, donde se llama Tepeyac». El más célebre de los escritos sobre este tema llegó a publicarse en México en 1649 [18]. Desde el ángulo literario, su lectura revela que quien compuso esta obra en náhuatl era un conocedor extraordinario de las formas de expresión al modo de la tradición prehispánica. Un solo ejemplo daremos citando una parte de la respuesta del indígena Juan Diego a la *Tonantzin*, Nuestra Madrecita, cuando por primera vez ocurrió el portento:

> ¿Qué es acaso lo que me corresponde, es tal vez mi merecimiento lo que escucho? ¿Tal vez sólo sueño, sólo me estoy levantando del sueño? ¿En dónde estoy, en dónde me veo? ¿Tal vez allá, donde dejaron

[17] Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas*, Editorial Porrúa, México, 1969, pp. 187-188.

[18] *Huey: tlamahuizoltica omonexiti in ilhuicac Tlatocacihuapilli Santa Maria Totlazonantzin Guadalupe in nican huei altepenahuac Mexico itocayocan Guadalupe*, impreso en Mexico, en la imprenta de Juan Ruiz, 1649. Nueva edición bilingüe de M. Rojas Sánchez, *Nican Mopohua*, D. Antonio Valeriano, México, 1978, pp. 12-13.

> dicho los ancianos, nuestros antepasados, nuestros abuelos, en Xochitlalpan, la Tierra Florida, Tonacatlalpan, la Tierra de nuestro sustento?

Conociendo las expresiones paralelas y los símbolos más frecuentes en la antigua literatura en náhuatl, podrá reconocerse que en este breve fragmento vuelve a florecer la palabra indígena. Joya literaria es este relato de lo que se dice que fue «un gran portento», y que mucho en verdad ha significado para la gran mayoría de los mexicanos.

Otro género de producciones, hasta hace poco casi ignorado, abarca una impresionante abundancia de escritos en náhuatl procedentes de muy diferentes sitios de Mesoamérica. Son actas de cabildo, disposiciones administrativas, tasaciones tributarias, ordenanzas, testamentos, documentos de tierras, deslindes, solicitudes de mercedes, pruebas en litigios, cartas personales y a nombre de la comunidad, y muchos tocantes a asuntos de la vida pública y privada de las comunidades indígenas, incluso de algunas cuyas lenguas maternas eran el zapoteco, el mixteco, el otomí, el totonaca, etcétera. Algunos pensarán que no es posible atribuir a estos escritos un carácter literario. Sin embargo, como portadores de la palabra indígena, espontánea, reveladora de preocupaciones y angustias de la vida cotidiana, son relatos y exposiciones de gran interés redactados a veces con extraordinaria maestría. En este sentido deben ser mencionados aquí.

De este amplio conjunto de testimonios vamos a considerar una única muestra. Es una carta que escribió en náhuatl don Diego Luis de Moctezuma, nieto de Moctezuma II, a sus sobrinos, el 18 de noviembre de 1598. Lo interesante es que fue escrita en Granada, España, donde residía don Diego Luis, y enviada a sus parientes que vivían en la ciudad de México.

El parrafo que recogemos a continuación deja ver el atractivo de esta forma de «literatura», más viva que muchas acartonadas producciones de otros contextos culturales. Hablando de su situación en España, don Diego describe sus propios trabajos al hacer defensa de sus derechos y de los de varios pueblos de México:

> Tal vez sea posible que vea yo a nuestro rey [Felipe III, recién coronado]. Y así, cuando pase el frío, llevaré a mi esposa y a mis hijos, y

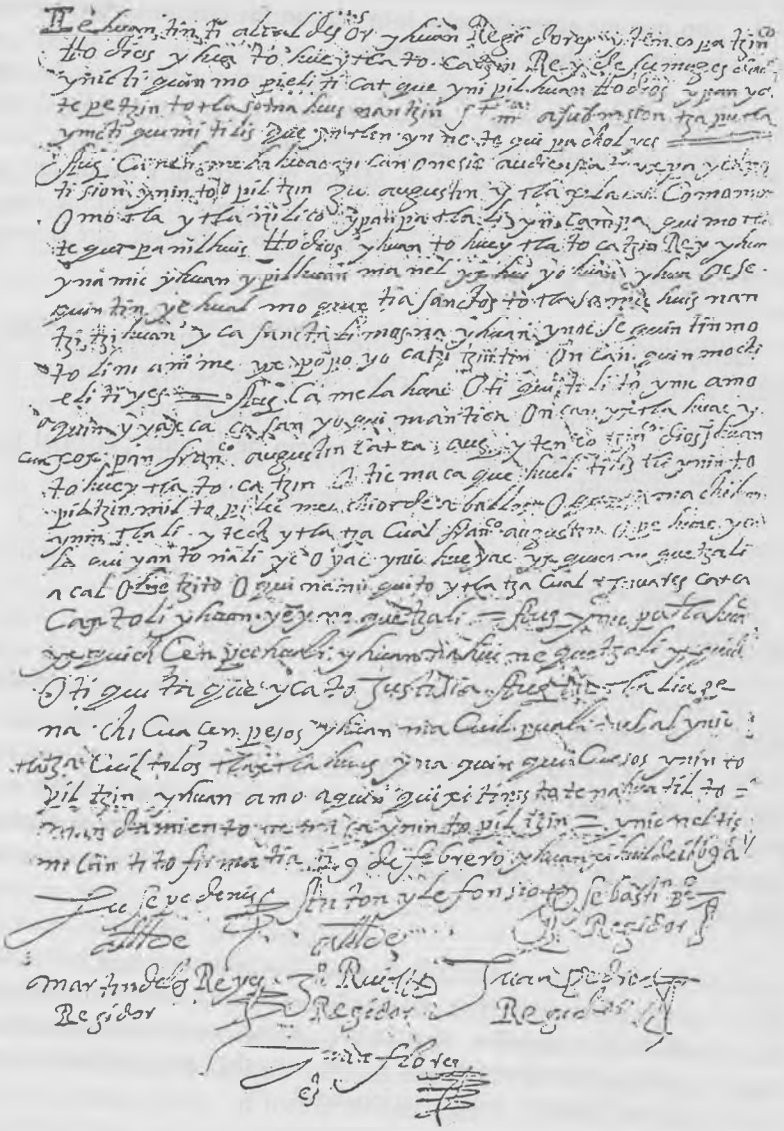


Figura 52. Uno de los muchos documentos en náhuatl redactados por escribanos indígenas durante la época colonial. Procede del Archivo Histórico de Sayula, Jalisco.

> haré todo lo que me mencionáis. No es que me desentienda de ello, sino que me apremian aquí muy mucho los pleitos. Luego, tranquilamente, lo sabréis, os lo escribiré...
>
> Y he estado muy afligido y duele a mi corazón, pues he oído acerca de las penas que padecen por todas partes los pueblos de México. Así ruego al Señor nuestro Dios, que lo que queremos y deseamos se cumpla. Y que los de México me escriban y los de los pueblos, para tranquilizarme, y que con ello pueda yo erguirme ante el Consejo de Indias, y, si no, al menos yo lo encontraré, diré la verdad ante él, ante el Consejo... [19].

Ejemplos como este de una correspondencia epistolar en náhuatl ayudan a entrever algo de lo mucho que podrá sacarse a luz al estudiar, traducir y valorar estas producciones desde el punto de vista de una concepción de la literatura como reflejo de la vida personal y colectiva de un pueblo.

En el México ya independiente: la palabra de la tradición popular indígena

A fines del siglo XVIII era cada vez menos lo que se confiaba al papel en las lenguas indígenas. Reflejo de lo que estaba ocurriendo y a la vez factor adverso al uso de los idiomas nativos fue una carta pastoral del arzobispo de México, Antonio de Lorenzana y Buitrón, expedida en octubre de 1769. En ella acumuló argumentos en favor de la imposición, lo más amplia posible, del castellano. Entre otras cosas afirmó:

> Los ministros eclesiásticos que no procuran adelantar y extender el idioma castellano y cuidar que los indios sepan leer y escribir en él, dejándolos cerrados en su nativo idioma, son en mi concepto, enemigos declarados del bien de los naturales, de su policía [cultura y buena forma de vida] y racionalidad... [20].

[19] Esta carta se incluye en náhuatl y castellano en A. J. O. Anderson, *Beyond the Codices*, *op. cit.*, pp. 204-205.

[20] F. Antonio Lorenzana, *Cartas pastorales y edictos*, México, 1770, p. 47.

Y añade el arzobispo que «con tantos idiomas indígenas» se impide el gobierno y perduran las idolatrías. Expresa, en cambio, de forma tajante que, al imponerse a todos el castellano, se alcanzará la verdadera unidad del país y «sería toda Nueva España *terra labi unius*» [tierra de un solo labio].

La misma idea de la unidad cultural y social del país, revestida de muy variados argumentos, volvió a prevalecer durante el siglo XIX, a pesar de que los gobiernos republicanos del México independiente exaltaban en la oratoria oficial la grandeza de las antiguas culturas indígenas. Consecuencia de todo esto fue que, paulatinamente, las lenguas nativas, menospreciadas y tildadas de dialectos, perdieron su vigencia, refugiadas en zonas aisladas. Como es de suponer, en tales circunstancias pocas fueron las creaciones literarias que pudieron producirse. Tan sólo continuaron publicándose, cada vez en menor número, algunos catecismos y devocionarios en lenguas indígenas y unos pocos estudios de carácter gramatical.

Con contadas excepciones, la tradición oral vino a ser la única portadora de lo que se había preservado y se seguía concibiendo en el ámbito de las comunidades. La palabra nativa pervivió tan sólo en el corazón de los que veían en ella un tesoro. Perduraron así arraigadas formas de narrativa, entre ellas algunas referentes a las creencias ancestrales, cantares que solían entonarse en público, variadas formas de actuación con danzas y música, algunas de las cuales pueden calificarse como pertenecientes al género dramático, por ejemplo las que se conocen como las danzas «de la Conquista» y «de Moctezuma». En tales manifestaciones, al igual que en los tiempos antiguos, música, canto y actuación no sólo eran ocasión de regocijo para la comunidad, sino tiempo de fiesta sagrada en que nuevamente se tomaba conciencia de hechos con significación primordial.

Hoy conocemos parte de esas composiciones gracias a que en años posteriores, sobre todo después de consumada la revolución de 1910, etnólogos y demás investigadores se dieron a la tarea de transcribir en diversas comunidades algunos de esos textos. Pero es interesante notar que, con anterioridad a tal forma de indagación, durante el último tercio del siglo XIX, se había despertado en México y entre investigadores de otros países un nuevo interés por las lenguas indígenas de Mesoamérica, en particular el náhuatl. Hubo estudiosos que, por primera vez, comenzaron a acercarse con los métodos de la moderna lingüística y

la filología a los antiguos códices mesoamericanos y a textos indígenas transcritos con el alfabeto latino. De este modo, desde el último tercio del siglo XIX, se inició una nueva forma de rescate de textos indígenas, para ir dándolos a conocer después a círculos cada vez más amplios de personas interesadas en estas producciones. Se redescubrieron documentos conservados en diversos archivos de México, España, Francia e Italia, es decir, las fuentes primordiales que han llegado hasta nosotros, portadoras de la expresión literaria de Mesoamérica.

A su vez, unas cuantas décadas después, ya lo hemos dicho, comenzó ese otro rescate de la palabra que tan sólo había pervivido ya en el corazón de quienes continuaban en las comunidades nativas apartadas de los grandes centros de población. De aquí provienen los textos de la tradición oral que se transcribieron entonces en varias lenguas indígenas. Las principales muestras de esta literatura oral se conservan en náhuatl, otomí, mixteco, zapoteco, y en algunas lenguas mayenses. A continuación ofreceremos unas muestras de esta literatura, el antecedente más cercano de la que hemos llamado «nueva palabra», la expresión contemporánea indígena. En náhuatl hay cantos y poemas que bien pueden tenerse como verdaderas joyas. En una de ellas, recogida en el pueblo de Xaltepoztla, en el actual estado de Puebla, resuenan sentimientos e ideas sobre la fugacidad de cuanto existe que recuerdan los poemas del sabio Nezahualcóyotl:

¡Comadrita, compadrito,
bebamos, tomemos!
Sólo salimos, sólo pasamos
frente a la tierra, frente al mundo.
Ponte una florecita bonita.

Nuestros corazones, nuestro pensar,
que se diviertan, que rían
en nuestro patio florido, en nuestra casa florida.
Flor entretejida que brota
que se riega y se riega.
Flor del corazón que cuelga,
flor del guaje[calabaza] que brota.
Suena mi violín, suena mi guitarra,
que yo goce, que ría frente al mundo.

Solo salgo, solo paso,
pero no para todos los días, para todas las tardes.
Aquí estoy solito, huérfano en la tierra.
Mañana o pasado quedaré bajo la tierra.
Me volveré lodo.

Ahora sí lo tomaremos, tomaremos nuestro licor.
Ahora sí en este día, en esta tarde,
gozaremos aquí, reiremos aquí.
Que se calmen los sentimientos,
que se olviden los corajes.

Daremos bebida, tomaremos bebida.
¡Tal vez no todos los días,
no tal vez todas las tardes,
estaremos aquí en el mundo! [21].

Hay además otras composiciones, como la que vamos a citar, recogida entre indígenas que mantienen viva esta misma lengua en un ámbito muy apartado, en el pueblo de San Pedro Jícora, en el estado de Durango. La composición fue recogida hacia 1906 por el investigador alemán Konrad Theodor Preuss. Se trata de un *tlahtolli*, palabra al modo antiguo, que se pronuncia ante el cadáver de un recién fallecido. En lo que se expresa al muerto resuena con toda su fuerza el mensaje de la antigua cultura de Mesoamérica. El Dios supremo, Padre y Madre a la vez, nos prestó su aliento de vida. Nosotros no somos dueños de él, nos fue concedido tan sólo por unos pocos días. El que muere hace entrega a Nuestro Padre, Nuestra Madre, de aquello que le habían confiado. Ya no regresará, ya no volverá. Nosotros permaneceremos, aquí pero algún día también nos encaminaremos hacia allá. Queda el consuelo de que el muerto está ya libre de sus trabajos y padecimientos en la tierra:

> Ah, Dios, Madrecita Nuestra, has hecho salir a tu hijo de aquí, del mundo. Mucho requeriste tu aliento de vida. Por eso buscaste tu aliento.

[21] Véase F. Horcasitas, «Icuic macehualli, un canto indígena», *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional, México, 1963, vol. 4, pp. 233-235.

Ten, lo que recibirás, tu cordel, porque ya tú aquí, lo has hecho salir, de aquí para el mundo que está allá, porque seguramente has necesitado tu aliento de vida. Ya no le diste licencia para vivir aquí, tal vez admirando las cosas, aquí en el mundo, porque aquí brilla todo lo que es bueno, aquí verdea.

Porque seguramente ha pasado trabajos, pero pues, ¿qué podemos hacer?, porque nosotros no somos dueños de la vida, la misma Madrecita Nuestra nos la prestó, pero ya tú aquí le cortaste sus pasos a tu hijo, le pediste su aliento de vida, ya lo recibiste.

Ni modo, aquí nada podemos hacer porque tú le habías prestado tu aliento pero ahora ya tú aquí se lo pediste. Nos has dejado pobres, a los hijos de él, aquí en el mundo. Nosotros quisiéramos que Nuestra Madrecita nos preste su aliento de vida, porque nosotros no somos dueños de él pero aquí nosotros nos volvemos, rogamos a Nuestra Madrecita que allí está, allá, por donde desciende el Sol, que ella misma nos conceda su aliento de vida...

Tú ya no padeces trabajos. Lo mismo que tú ahora, nosotros, mañana, pasado, lo mismo nos iremos, padeceremos trabajos, allá a donde tú padeciste trabajos. Pero ni modo, nada podemos hacer, porque ya la Madrecita Nuestra allá nos llama, allá, donde está ella. Allá donde mucho resplandecen, mucho relucen las flores... [22].

Tema para varios libros es el de las composiciones fruto de la tradición popular de los pueblos nahuas y de otros de Mesoamérica a lo largo de los años en que han vivido en sus regiones de refugio. Una sola muestra más ofreceremos, muy bella y ya conocida por muchos. Habla en ella el hijo que está enfermo o que piensa que va a morir. Sabe que su madre llorará por él pero a la vez conoce que querrá ocultar su llanto a los ojos profanos. Por eso, el hijo le dice que le dé sepultura al lado del fogón y así, si alguien le pregunta por qué está triste, podrá responder que es el humo el que le hace llorar:

Madrecita mía,
cuando yo muera,
sepúltame junto al fogón

[22] Véase M. León-Portilla, «Yancuic Tlahtolli: Nueva Palabra. Una antología de la literatura náhuatl contemporánea», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional, México, 1989, vol. 18, pp. 155-159.

y cuando vayas a hacer las tortillas,
allí, por mí llora.

Y, si alguien te pregunta:
Señora, ¿por qué lloras?
dile que está verde la leña,
y que el humo te hace llorar [23].

Cantos de gran sensibilidad, evocaciones de la antigua palabra, mitos en los que viejas creencias se entretejen con relatos bíblicos, esto y mucho más integra la variada temática de las composiciones indígenas de tradición popular. Muchas se recogieron durante los últimos sesenta o setenta años y no pocas perduran en diversas comunidades nativas.

El siguiente relato fue obtenido en Papantla, Veracruz, hacia 1953. La persona que lo refirió, de lengua totonaca, se mostró muy contenta al comunicar la breve historia que bien puede intitularse «El hombre y la perra». Al transmitir su narración se puso a actuar, imitando a modo de diálogo las voces del hombre y la perra. Este relato tiene amplia difusión en el ámbito mesoamericano, ya que ha sido recogido también entre grupos indígenas tlapanecos, huicholes y maya-choles. He aquí la antigua palabra que perdura viviente en la comunidad indígena:

Cuando ya había pasado el diluvio, sólo quedaron un hombre y su perra. Nadie más quedó en el mundo.

Luego el hombre se daba cuenta que, cuando volvía de su trabajo todos los días, ya estaban listos los frijoles y las tortillas y no sabía él quién los hacía.

Por fin se puso a espiar a su perra. La estuvo mirando y vio que se iba a un *temazcal* [lugar del baño tradicional de vapor]. Allí agarró él a la perra. Ésta le dijo: —Así lo quiso Dios. Ahora seguiremos viviendo como marido y mujer. Y el hombre le contestó: —Bueno, así Dios lo quiere. Nos casaremos.

Y tuvieron hijos y se pobló el mundo. Así me lo contó mi abuelito. Sólo Dios sabe si será cierto [24].

[23] Véase M. León-Portilla, «Yancuic Tlahtolli: Nueva Palabra. Una antología de la literatura náhuatl contemporánea, segunda parte», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional, México, 1989, vol. 19, p. 389.

[24] F. Horcasitas (recopilador), «Dos versiones totonacas del diluvio», en *Tlalocan*, México, 1962-1964, vol. 4, p. 54.

Otro género de interés muy grandes, que perdura en la literatura oral de algunas comunidades, es el que versa sobre las recordaciones en parte históricas y en parte legendarias de la Revolución de 1910. Uno de esos testimonios fue recogido en San Antonio el Grande Huehuetla, en el estado de Hidalgo. El texto lo proporcionó un indígena otomí hacia 1955:

> Hace como treinta y dos años hubo guerra. La gente sufrió mucho. Todos los pobres, hombres o mujeres, todos sufrieron mucho. En esos días murieron muchas gentes, muchos se perdieron.
>
> Había un hombre que era el jefe de un grupo y otro hombre que era el jefe del otro. Cada uno seguía a un gobernante distinto. Ninguno de los dos sabía a qué horas vendría a atacar su enemigo.
>
> Un día, durante la guerra, hubo una fiesta. El padre vino a decir misa. Y esa noche hubo una gran desgracia. Murieron siete hombres durante la fiesta.
>
> Cuando amaneció, el padre les dijo: —Es muy malo lo que están haciendo. De veras que son ustedes muy malos. Tratan a estos pobres que están allí tirados como si no fueran gente.
>
> Le contestó el jefe: —Tú no sabes qué es lo que está sucediendo aquí en el pueblo. Pero yo sí sé lo que nos traemos. Si de veras viniste a hacer la fiesta, di la misa y ya.
>
> Los cuerpos de los muertos estaban allí tirados. No querían que nadie los enterrara. Decían que se los comieran los perros, los zopilotes [las aves de rapiña]. Pero el padre decidió que se debía enterrar a los pobrecitos muertos. Aunque no tenían en qué enterrarlos, no tenían una caja en qué ponerlos, los envolvieron en un petate.
>
> Uno de los hombres que no murió, estaba encerrado en la cárcel. Nada más lo había herido una bala en la costilla. Entonces el padre les dijo a los que habían matado a los otros: —No lo vayan a rematar, ya es bastante con lo que sufre. Hasta el hígado se le ve. No lo maten.
>
> Éste le respondió: —No, ese hombre es muy malo, mató a muchos. Por eso ahora primero sufrirá un poco. Cuando acaben de enterrar a sus compañeros, él va a morir también.
>
> Pasaron los días y regresaron los enemigos del jefe que había matado a los siete hombres y entonces ellos lo mataron a él... Antes de morir dijo: —Hay, papacito, ya me acabaste.
>
> El que lo mató le dijo antes así: —Aquí no está tu papá. Ayer y anteayer fuiste un matón. Te creíste mucho, pero ahora, aquí está lo

que querías. Así le habló: —No digas que estás sufriendo, porque así les hiciste a los otros.

¿Crees que lo que tú hacías a los otros no les dolía? ¡Di, contesta!

Entonces murió el cabecilla [25].

Palabras como estas de dolorosa recordación, cantares y tantas otras formas de composición son testimonio viviente de que los descendientes de los grandes creadores de cultura en Mesoamérica nunca se resignaron a ver que sus cantos y sus flores se acabaran para siempre. En la hora actual, además de la palabra que se transmite de boca en boca, está ocurriendo otra forma de renacer. En varias comunidades, hombres y mujeres, personas cuyas vidas y quehaceres podemos conocer, han tomado de nuevo la pluma y a veces también la máquina de escribir y aun en unos pocos casos la computadora, para redactar lo que ellos llaman el testimonio de «nuestra palabra». Ha nacido así, y cada día es más conocida, la nueva palabra en diversas lenguas indígenas de Mesoamérica.

«No acabarán mis cantos»: el renacer de la nueva palabra

Como sementera de flores que una vez más abren sus corolas, la Mesoamérica contemporánea, es decir, lo que perdura del México indígena, vuelve a ser escenario en el que forjadores de cantos, de rostro y corazón conocidos, elevan ahora su voz. Más de diez son las lenguas nativas que continúan escuchándose en el ámbito de Oaxaca. El zapoteco, la más hablada de todas, conoce un nuevo florecer literario, de modo particular, en la región de Juchitán, en el istmo de Tehuantepec. Allí se han publicado algunas revistas y periódicos en los que se incluyen composiciones en zapoteco. Una de estas revistas tiene por título *Guchachi' Reza,* «Iguana rajada». A un escritor bien conocido, entre otras cosas miembro de la Academia Mexicana de la Lengua, Andrés Henestrosa, se deben varias composiciones en su lengua materna, el zapoteca. Una muestra de su obra poética en este idioma es la siguiente:

[25] A. Echegoyen y C. Voigtlander (recopiladoras), «*Yu sui benja:* las guerras», en *Tlalocan*, Universidad Nacional, México, 1986, vol. 9, pp. 214-217.

Ven a mí, acércate,
acércate más, más cerca.
Dame tu mano
y por el camino de mi mano,
pásate y éntrate en mi corazón.
Escucha lentamente para que
puedas entender estas palabras
que en mis labios tiemblan.
Verás mis palabras caer en el aire,
como si fueran pequeñas balsas
próximas a naufragar su contenido.
Acógelas.
Sé tú como una blanda orilla de mar
a donde mis palabras recalaran.
Acércate más, más cerca.
Dame tu mano.
En mis historias encontrarás
lo que es limpio, lo que es bello,
lo que transparente brota de mí
como una flor.
Acógelas, sé tú como una blanda orilla,
donde mis palabras recalaran.
Acércate más, más cerca.
Pero ¡ay de mí!, si estando tú
en mi corazón, yo abro los ojos
y te busco en el viento y en la nube,
y otra vez me encuentro solo,
completamente solo bajo el cielo [26].

Andrés Henestrosa, autor de obras en castellano muy difundidas en Iberoamérica como *Los hombres que dispersó la danza* y *El retrato de mi madre,* ha cultivado y sigue cultivando la poesía y la narrativa en su idioma materno, la que él considera dulce lengua zapoteca.

Diríamos que la vigencia de este idioma puede medirse no sólo por las obras que en él se componen hoy, sino por las que a él se traducen. Enedino Jiménez ha hecho suyo el papel de traductor y ha

[26] A. Henestrosa, «Bidxiña», en *Nuestra Palabra,* suplemento de *El Nacional,* México, 1990, año 1, núm. 0, 10 de enero, p. 7.

puesto en zapoteca varios poemas del español Miguel Hernández, entre ellos los que tienen por título «Tú eres», «Déjame que me vaya», «Dime», entre otros. Comentando el florecer de la poesía zapoteca contemporánea, otro maestro que ha cultivado con afán su lengua materna, Gabriel López Chiñas, escribe acerca de lo que ha sido testigo:

> En el istmo de Tehuantepec y en torno a la ciudad de Juchitán se ha desarrollado, a lo largo de las últimas décadas, una literatura indígena contemporánea, sin precedente, sobre todo en el género de la poética.
>
> El poeta juchiteco Víctor de la Cruz sostiene que los orígenes de este surgimiento se remontan a las letras de canciones zapotecas de finales del siglo XIX en Tehuantepec. Los primeros poetas en zapoteco se inician en la Sociedad Nueva de istmeños radicados en el Distrito Federal, en su periódico *Neza.* Allí escriben Enrique Liektens, Andrés Henestrosa, Pancho Nácar y Gabriel López Chiñas, al que se agrega Nazario Chacón. Posteriormente los juchitecos reaccionaron también contra los embates del español, reivindicando poéticamente su idioma... Una lista exhaustiva de escritores en *diidxaza* [lengua zapoteca] sería siempre incompleta. Víctor de la Cruz, Macario Matus, Mario Villalobos, Enedino Jiménez y otros sostienen en alto la bandera del zapoteco del Istmo...
>
> La belleza y el valor estético de esta producción literaria queda manifiesta en los poemas zapotecos que en seguida mostramos. Recomendamos el libro *La flor de la palabra,* antología de poesía zapoteca realizada por Víctor de la Cruz [27].

De lo mucho que se incluye en esa antología vamos a ofrecer dos muestras. La primera se debe a Nazario Chacón Pineda:

Tortugas

El desfile de tortugas
simula un collar
de tortugas grandes
y tortugas chicas
en la orilla del mar.

[27] G. López Chiñas, «Poesía Zapoteca», en *Nuestra Palabra,* suplemento de *El Nacional,* México, 1990, año 1, núm. 2, 6 de febrero, p. 6.

Tortugas chicas,
tortugas grandes
y grandes y pequeñas.
¿Dónde dejó su hijo,
dónde dejó su hijo
la diosa del mar?

Diosa del mar, diosa del mar,
mira a la tortuga chica,
mira a la tortuga grande,
¿Dónde dejó su hijo.
dónde dejó su hijo
la tortuga grande,
la tortuga chica? [28].

Al ya citado Gabriel López Chiñas, autor de buen número de obras de narrativa y poesía, unas veces en zapoteca y otras en castellano, se debe el siguiente poema, elocuente afirmación de lo que significa para él y la gente de su pueblo la lengua ancestral en la que aprendieron a hablar.

El zapoteco

Dicen que se va el zapoteco,
ya nadie lo hablará.
Ha muerto, dicen,
la lengua de los zapotecas.

La lengua de los zapotecas,
se la llevará el diablo,
ahora los zapotecas cultos,
sólo hablan español.

¡Ay!, zapoteco, zapoteco,
quienes te desprecian
ignoran cuánto
sus madres te amaron.

¡Ay!, zapoteco, zapoteco,
lengua que me das la vida,

[28] *Ibid.*, p. 6.

yo sé que morirás
el día que muera el Sol [29].

Parafraseando esta bella composición de López Chiñas podemos decir que, ciertamente, mientras no muera el sol, no parece que la lengua que hablan varios cientos de miles de mujeres y hombres esté en trance de perecer.

Otra región, bastante alejada del ámbito oaxaqueño, es la que se conocía en los tiempos prehispánicos con el nombre de Totonacapan, palabra que significa «lugar de luz y calor». En esa región se erigieron ciudades prehispánicas con templos y palacios. Dos de ellas son el Tajín y Yohualichan. Vive allí, al igual que en otros lugares del México indígena, un maestro de la palabra que, en Papantla, en la región de la luz y el calor lucha por mantener viva su lengua materna. Ha adoptado el seudónimo de Xamanixna, que en totonaco significa «el Soñador». A él se deben varias poesías de hondo sentimiento y muestras de su ingenio narrativo. En un pequeño libro publicado en 1974 bajo el título de *Tu lichihuinan Xamanixna,* «Narraciones del soñador», ofrece, en su lengua totonaca, dos leyendas en las que la vainilla, hoy tan apreciada por los cuatro rumbos del mundo, juega un papel principal. En una especie de introducción a su pequeño libro nos dice «el Soñador» por qué se empeña en escribir en este viejo idioma:

> Al escribir estas historias o experiencias, el autor ha puesto todo su empeño. Y no habrá mayor satisfacción para él que el saber que el lector ha encontrado que su contenido es de interés y descubre que no hay por qué sentirse avergonzado por hablar una lengua autóctona. Este libro está dedicado con mucho orgullo a los totonacas de esta región del Totonacapan...
>
> El autor es un auténtico totonaca y trata de reflejar en estas historias el verdadero sentir del totonaco indígena. Para ello ha adoptado el seudónimo de «el Soñador» [30].

[29] «Poemas Zapotecos», en *Nuestra Palabra,* suplemento de *El Nacional,* año 1, núm. 0, 10 de enero de 1990, p. 7.

[30] Xamanixna, *Tu lichihuinan Xamanixna. Narraciones de «El Soñador», en totonaco de Papantla y en español,* Instituto Lingüístico de Verano y Secretaría de Educación Pública, México, 1974, p. 2.

Páginas adelante, reforzando lo que ha dicho en defensa de su lengua, hace crítica de lo que ha sido muchas veces la actitud oficial del Estado ante las lenguas indígenas y de modo particular ante el totonaco:

> Muchos indígenas se niegan a aprender a leer. ¿Por qué? Porque saben que les enseñarán en un lenguaje que no es el suyo y, en consecuencia, saben que no aprenderán y prefieren ser como son.
>
> Todos y cada uno de nosotros tiene el pleno derecho de aprender en su lengua materna, porque para el indígena aprender primero en español es como si en las escuelas oficiales enseñaran primero en inglés. ¿Cuántos aprenderían y cuántos no aprenderían y se cansarían? ¿Se podría llamar a esto ser tontos...? Debemos aprender primero en la lengua que conocemos muy bien y después en otra. Es un error pensar que sólo los idiomas oficiales tienen gramática... Lo que se dice en totonaco se puede decir en inglés, otomí, yaqui, mixteco, francés o ruso [31].

El poeta totonaco Xamanichna, «El Soñador», hace así defensa de su propia lengua. Piensa que no sólo importa crear nuevas formas de literatura en lenguas vernáculas, sino también convencer a quienes las hablan de que son tan ricas en potencialidades de expresión como el idioma oficial, es decir, el del grupo mayoritario y dominante, o como cualquier otro que se habla en la tierra.

Un ámbito en el que también existen grupos de personas interesadas en crear nuevas formas de expresión literaria es el de los numerosos pueblos de lenguas mayenses. Abarca éste, según hemos visto, además de la península yucateca, los estados de Tabasco y Chiapas, en México, así como Belice, Guatemala y regiones limítrofes de Honduras. En Guatemala el Ministerio de Educación y algunos organismos privados están fomentando la organización de talleres literarios para recoger las producciones de la tradición oral y para propiciar la creatividad personal, en lenguas como el quiché y el cakchiquel.

En la península yucateca, el empleo bastante generalizado del maya en las comunidades indígenas y entre algunos habitantes de las principales ciudades ha hecho posible que esta lengua haya mantenido

[31] *Ibid.*, pp. 6-7.

su carácter de medio de expresión cultural. Grupos de investigadores, antropólogos e historiadores, siguen considerando al maya como una lengua propia de ellos. Un ejemplo lo dio Alberto Barrera Vásquez (1900-1980) que, con un grupo de colaboradores, hizo posible la preparación de una obra, ya clásica, que abarca el léxico maya, tanto el de los antiguos vocabularios coloniales como el del habla contemporánea: el *Diccionario maya-español Cordemex,* Mérida, Yucatán, 1982. Barrera Vásquez y otros como W. Brito Sansores y Teodoro Canul, miembros de la Academia de la Lengua Maya, han publicado recopilaciones de textos de la tradición popular y composiciones propias y de otros escritores yucatecos que siguen empleando el maya en la creación literaria.

Una muestra de los trabajos de recopilación de la narrativa contemporánea es la que ofrece Teodoro Canul, intitulada *Tsik balo'oop maya: Cuentos mayas,* Cultura-SEP, México, 1982. Existen además varias revistas y periódicos que dan cabida a la publicación de poemas y textos de la narrativa contemporánea en maya yucateco.

Entre las diversas lenguas mayenses que continúan vivas en Chiapas sobresalen el tzeltzal y el tzotzil. Algunos organismos han estado promoviendo durante los últimos años la transcripción de antiguas composiciones de la tradición oral y la producción de nuevas expresiones que sus propios autores ponen por escrito en su lengua. En los años cincuenta y principios de los sesenta del presente siglo una bien conocida escritora chiapaneca, Rosario Castellanos, con auxilio de varios maestros indígenas, impulsó la creación del que se conoció como «Teatro Petul». Así se compusieron diversas piezas, algunas concebidas con propósitos didácticos y otras de simple divertimiento.

En fecha mucho más reciente, a partir de la creación en 1986 del Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, coordinado por la Universidad Autónoma de Chiapas y la Universidad Nacional de México, se han fomentado la creación de talleres literarios y los concursos de cuentos en lengua tzotzil entre los habitantes de diferentes comunidades. Por primera vez en buen número de pueblos, incluso entre algunos relativamente aislados, los maestros rurales, así como jóvenes, hombres y mujeres, tomaron la pluma para participar en ese concurso. Se ha publicado ya un volumen en el que se recogen quince de las mejores composiciones de los participantes: *Cuentos y relatos indígenas,* Centro de Investigaciones Hu-

manísticas de Mesoamérica y del Estado de Chiapas, UNAM, México, 1989.

La revista *Tlalocan,* en la que se recogen toda clase de testimonios para el conocimiento de las culturas indígenas de México, ha dado entrada en sus páginas, desde hace varios años, a composiciones de autores indígenas de lengua tzotzil y de otras del ámbito mayense en toda su extensión. Esta revista, editada por la Universidad Nacional de México, incluye en sus ya numerosos volúmenes varios centenares de textos de la tradición popular indígena y de la creatividad personal de gentes de toda Mesoamérica. Y así se han recogido ya muestras literarias en más de cincuenta lenguas indígenas.

Como han hecho otros nativos mesoamericanos, el maya-tzotzil Jacinto Arias Pérez, de Chenalhó, Chiapas, ha reafirmado en una de sus composiciones el aprecio por su lengua y la importancia de volver a escribir en ella. Recordando que los mayas habían desarrollado en los tiempos prehispánicos un auténtico sistema de escritura, con inscripciones y libros, Jacinto Arias Pérez expresa en uno de sus poemas:

Nuestros padres y madres
en los tiempos antiguos sabían leer
y también escribir.
Se olvidaron
cuando les quitaron sus escritos
los españoles.

Por eso ahora
sólo sabemos decir con nuestra boca.
No sabemos escribir
nuestra lengua,
como si nuestros ojos
estuvieran cerrados.

Sin embargo,
también nuestra palabra,
nuestra conversación,
pueden hablar en el papel,
pueden hablar también en el escrito,
podemos decir en ellos

el contenido de nuestra mente
y el contenido de nuestro corazón [32].

De otros muchos rumbos, en la gran extensión de Mesoamérica, provienen composiciones que forman parte del moderno renacer literario en lenguas indígenas. Esto ha hecho posible que dos maestros indígenas, Natalio Hernández Hernández y Rafael Gamallo Pinel, hayan emprendido la publicación de un suplemento literario quincenal dedicado a dar a conocer las literaturas indígenas contemporáneas. Dicho suplemento literario, intitulado *Nuestra Palabra,* se difunde en muchos miles de ejemplares con el periódico *El Nacional,* que aparece en la Ciudad de México. El primer número de *Nuestra Palabra* —título que se traduce a las lenguas indígenas de cuyas literaturas se ofrecen muestras en cada número— apareció el 10 de enero de 1990, y continúa saliendo sin interrupción. En *Nuestra Palabra,* como en la revista *Tlalocan* y en otras de circulación más limitada, se están publicando muchas muestras de estas literaturas en las que cobra nueva vida la expresión cultural de pueblos que, a través de milenios, han florecido en el Nuevo Mundo.

Concluiremos este capítulo y este libro volviendo la mirada a la obra literaria de autores de nombre conocido que tienen como lengua materna el náhuatl. A ellos concederemos más espacio porque, ahora igual que en los tiempos antiguos, es el náhuatl el idioma nativo de mayor vigencia en tierras mexicanas.

La obra literaria de autores nahuas contemporáneos: poesía

Uno de los maestros que, con mayor empeño, no sólo luchó por mantener el uso del náhuatl en varias comunidades del estado de Morelos, sino que también se distinguió por sus aportaciones, fue Mariano Jacobo Rojas (1842-1936). Nacido en Tepoztlán, sobresalió en el mundo académico. Enseñó náhuatl en el Museo de Arqueología de la Ciudad de México. Publicó varias obras de contenido gramatical sobre

[32] *Cuentos y relatos indígenas,* Universidad Nacional, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica del Estado de Chiapas, México, 1989, p. 1.

el náhuatl. Entre sus creaciones literarias hay una obra de teatro intitulada *Maquiztli,* «Ajorca», publicada en 1931, cuya acción se concentra en el enfrentamiento entre un conquistador español y un capitán mexica. Éste descubre que su compañera, Maquiztli, está a punto de ser forzada por su enemigo. En la lucha muere el mexica. Para escapar del soldado español, Maquiztli sólo tiene a su alcance un *micapahtli,* «remedio de la muerte», que se administra bebiendo un veneno. Las formas de expresión del maestro Rojas recuerdan las de la lengua clásica.

Enrique Villamil (hacia 1890-1962), nativo de Tepoztlán, fue celoso guardián de sus tradiciones. Escribió y publicó varias composiciones líricas, entre ellas *Quenin ka in yolli,* «Cómo es la vida», y *Kaxtiltecakah in Tenochtitlan ihuan Tlacoltica Yohualli,* «Los españoles en Tenochtitlan y la Noche Triste». A la primera pertenecen las siguientes estrofas que aquí traducimos:

Nuestro sufrimiento vivimos
aquí sobre la tierra;
todo acaba, todo pasa,
como la luna en el cielo.

El rico y el pobre
ambos perecerán,
así como se queman los pastos
todos cerraremos los ojos... [33].

Poesía de lo efímero, la de Enrique Villamil parece un eco de algunos «Cantos de privación» del señor Nezahualcóyotl.

Otro forjador de cantos, estudioso a la vez de la historia náhuatl, fue Pedro Barra Valenzuela (1894-1978). Oriundo de Chicontepec, Veracruz, fue maestro en distintos lugares del país. Poeta de extraordinaria sensibilidad, se expresó en náhuatl y en castellano. En su *Nahuaxochimilli,* «Jardín nahua» (1939), canta las maravillas de la flora y la fauna nativas. A dicho libro pertenecen estas dos pequeñas joyas que traducimos del náhuatl:

[33] Incluido en E. Villamil, *Descripción histórica de Tepoztlán, Morelos,* México, 1937, p. 12.

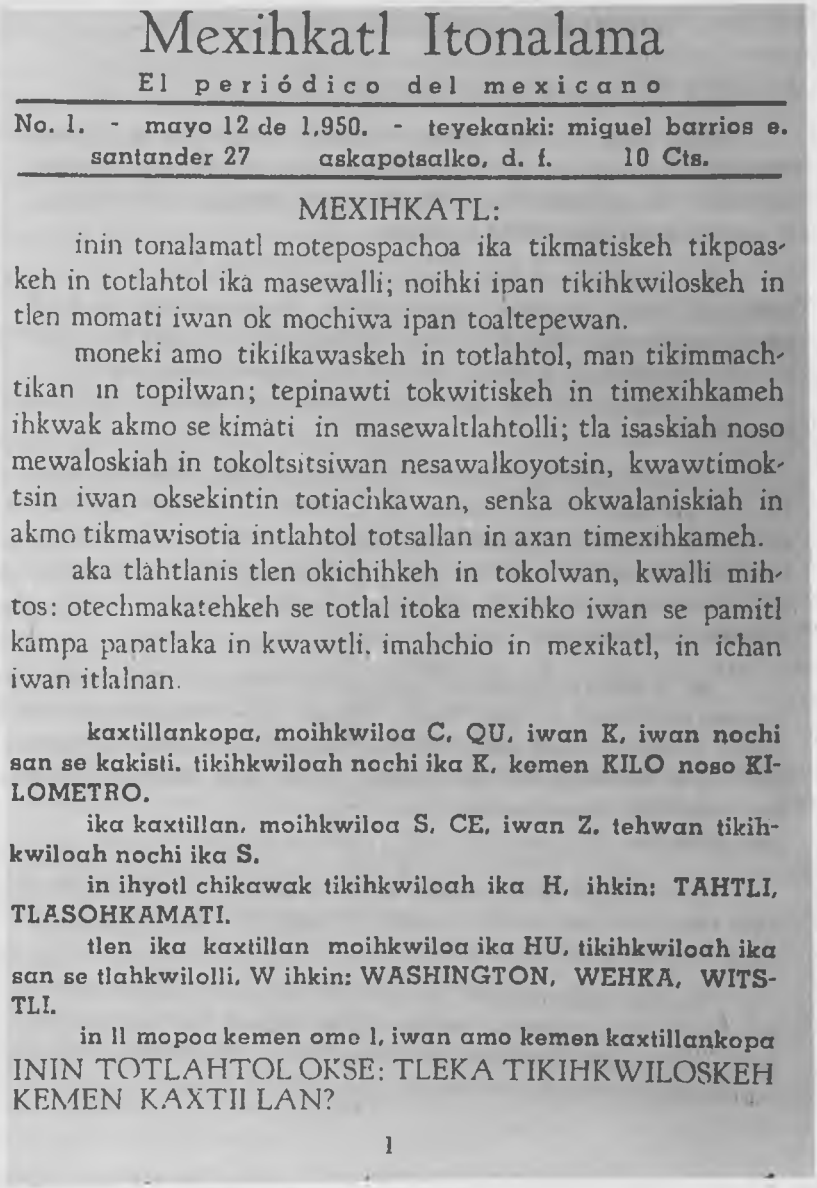
El colibrí
Dentro de la flor
con vida se mueve un jade:
ha olvidado el colibrí su viejo nido.

El cuervo
Sobre los vientos con coraje grazna,
ha perdido su cueva,
allá en el vientre de la gris montaña [34].

Largo es el elenco de los forjadores de cantos en náhuatl. Algunos publicaron su obra en dos periódicos que aparecieron entre 1943 y 1950, *Mexihcayotl,* «Mexicanidad», y *Mexihcatl itonalama,* «El periódico del mexicano». Un lugar especial merece quien dedicó mucho tiempo a la defensa y propagación del náhuatl, Miguel Barrios Espinosa, oriundo de Hueyapan, Morelos. A él se deben tanto poemas y cantos como numerosos textos del género narrativo en náhuatl. Promotor, con el antropólogo Roberto Barlow, del periódico *Mexihcatl itonalama,* del que aparecieron 34 números, en él incluyó muchas de sus composiciones. Entre ellas sobresale *Tlaloc: Temihtli,* «Tláloc: un sueño», composición en la que una nube que refresca los labios y da vida a la tierra resulta ser la realidad cambiante del Dios de la Lluvia, con su vestido de niebla y el granizo de sus muelas. Numerosas sorpresas aguardan a quienes, rebuscando en publicaciones como las citadas, descubran composiciones dignas de conocerse.

En tiempos aún más recientes sobresalen otros poetas nahuas, oriundos de la región que se conoce como Huasteca Veracruzana. Mérito de ellos ha sido preparar las primeras gramáticas nahuas para uso de quienes, poseyendo esta lengua, quieren estudiarla para hablarla mejor y escribirla. Cuatro pequeños volúmenes han sacado a luz los maestros nahuas Alonso López Mar, Hermenegildo Martínez y Delfino Hernández. El título de dichas gramáticas es *Nahuatlahtolmelahualiztli,* «La forma correcta de la lengua náhuatl» (1983). Estas ediciones de la

[34] P. Barra y Valenzuela, *Nahuaxochimilli, Jardín nahua,* Editorial Polis, México, 1939. Incluido también en M. León-Portilla, «*Yancuic Tlahtolli,* la Nueva Palabra. Una antología de la literatura náhuatl contemporánea» (tercera parte), en *Estudios de Cultura Nahuatl,* Universidad Nacional, México, 1990, vol. 20, p. 403.



Mexihkatl Itonalama

El periódico del mexicano

No. 1. - mayo 12 de 1,950. - teyekanki: miguel barrios e. santander 27 askapotsalko, d. f. 10 Cts.

MEXIHKATL:

inin tonalamatl motepospachoa ika tikmatiskeh tikpoaskeh in totlahtol ika masewalli; noihki ipan tikihkwiloskeh in tlen momati iwan ok mochiwa ipan toaltepewan.

moneki amo tikilkawaskeh in totlahtol, man tikimmachtikan in topilwan; tepinawti tokwitiskeh in timexihkameh ihkwak akmo se kimati in masewaltlahtolli; tla isaskiah noso mewaloskiah in tokoltsitsiwan nesawalkoyotsin, kwawtimoktsin iwan oksekintin totiachkawan, senka okwalaniskiah in akmo tikmawisotia intlahtol totsallan in axan timexihkameh.

aka tlahtlanis tlen okichihkeh in tokolwan, kwalli mihtos: otechmakatehkeh se totlal itoka mexihko iwan se pamitl kampa panatlaka in kwawtli, imahchio in mexikatl, in ichan iwan itlalnan.

kaxtillankopa, moihkwiloa C, QU, iwan K, iwan nochi san se kakisti, tikihkwiloah nochi ika K, kemen KILO noso KILOMETRO.

ika kaxtillan, moihkwiloa S, CE, iwan Z, tehwan tikihkwiloah nochi ika S.

in ihyotl chikawak tikihkwiloah ika H, ihkin: TAHTLI, TLASOHKAMATI.

tlen ika kaxtillan moihkwiloa ika HU, tikihkwiloah ika san se tlahkwilolli, W ihkin: WASHINGTON, WEHKA, WITSTLI.

in ll mopoa kemen ome l, iwan amo kemen kaxtillankopa

ININ TOTLAHTOL OKSE: TLEKA TIKIHKWILOSKEH KEMEN KAXTII LAN?

1

Figura 53. Primera página del primer número de *Mexihcatl itonalama*, «El periódico del mexicano», publicado exclusivamente en náhuatl por Miguel Barrios Espinoza.

Secretaría de Educación Pública, en una tirada de más de veinticinco mil ejemplares, constituyen un paso sin precedente en el cultivo de esta lengua.

Uno de los autores de esas gramáticas, Delfino Hernández, se ha distinguido además como poeta y autor de relatos. Con *Xochitlahtolle,* «El de la palabra florida», obtuvo en 1983 el primer premio en el «Concurso de Cuentos en Náhuatl», convocado por el ayuntamiento de Hueyapan, en el estado de Puebla. De la obra poética de Delfino Hernández traducimos este poema, una buena muestra de su inspiración:

Mujercita, corazón de la casa

Cantaré a la pequeña tortolita,
cantaré a la mujercita, tierna palomita,
porque apenas nace,
empieza a alegrar nuestro corazón.

Cantaré a la pequeña ajorca,
porque en las manos del tiempo
se convertirá en mujer, femineidad en el rostro.
Cantaré a mi pequeño collar de piedras preciosas,
porque mañana o pasado será la anciana,
corazón de la casa, luz, espejo y ejemplo [35].

La inspiración prehispánica del poema es raíz que da vida a nuevo florecer. En él se conjugan lo antiguo y lo actual.

Poeta de altos vuelos es José Antonio Xokoyotzi, seudónimo de Natalio Hernández Hernández, también de la Huasteca Veracruzana, maestro normalista y presidente de la Organización de Profesionistas Indígenas Nahuas A.C. Es él, ya lo hemos visto, quien promueve y dirige la publicación del suplemento literario *Nuestra Palabra.* Además de haber difundido su poesía en diversos periódicos y revistas, ha publicado dos libros: *Xochicozcatl,* «Collar de flores» (1985), e *Yn ikon ontlajtoj aueuetl,* «Así habló el ahuehuete» (1989). En el primero evoca poéticamente los sufrimientos del hombre indígena y ensaya los que intitula «Un canto nuevo», «Flor del corazón» y «Nuevo Sol, nuevo

[35] D. Hernández Hernández, «Poemas nahuas de la Huaxteca», en *Estudios de Cultura Náhuatl,* Universidad Nacional, México, vol. 18, p. 101.

amanecer». Como en una sinfonía da entrada a temas que son principio y afirmación de esperanza. El libro concluye con estas palabras:

Con flores y cantos
doy vida al nuevo sol.
Con flores y cantos
recibo el nuevo amanecer [36].

Procedente de una región muy lejana a la huasteca, Alfredo Ramírez, de Xalitla, en el actual estado de Guerrero, es autor de no pocas composiciones literarias que se distinguen por la profundidad de sentimientos que expresan. Un ejemplo lo ofrece su poema *Zan ce ohtli,* «Un solo camino»:

Amigo, ¿qué nos sucede?
no me voy, aquí estoy
y no quiero irme.
Pero algún día
quizás me estaré yendo.
¿Cuándo?
no lo sé.
Ahora, voy, camino y camino,
sobre un camino largo y ancho,
y, si algún día me pierdo como tú,
sobre ese camino largo y ancho,
y si tú algún día me recuerdas,
búscame, allí estaré.
Allí te estaré esperando,
no me iré, allí andaré.
Cuando tú llegues por donde yo vaya,
allí bien conversaremos,
donde yo estaré desangrándome el corazón [37].

Volviendo ahora la atención a la región central de México, encontramos en varios pueblos de la que se conoce como Delegación de Milpa Alta a otros forjadores de cantos que continúan expresándose en

[36] A. Xokoyotzi, *Xochicozcatl, Collar de flores,* Editorial Calpulli, México, 1985.
[37] A. Ramírez, *Yancuic Tlahtolli..., op. cit.,* p. 413.

Figura 54. Portada de la revista dominical, suplemento de *El Nacional,* intitulada *Nuestra Palabra,* con composiciones literarias contemporáneas en náhuatl, zapoteca, huichol, mazateco y otras lenguas (año 1, número 2, 6 de febrero, 1990).

náhuatl. A uno de ellos, Fidencio Villanueva, se debe el libro de poemas *Aztecacuicameh,* «Cantos aztecas». Además dirige un taller de literatura en su lengua nativa. De sus más recientes creaciones citamos:

Una, dos, tres veces,
muchas te he dicho,
no te deslumbren
de la vida los placeres;
la muerte nos acecha,
es nuestra sombra,
nuestra amiga [38].

Poesía sencilla, concebida para niños y jóvenes, es la de Villanueva, hombre que ha dedicado su vida a la enseñanza y defensa del náhuatl.

Carlos López Ávila, oriundo de Santa Ana Tlacotenco, en la misma Milpa Alta, Distrito Federal, ocupa lugar de distinción entre quienes contribuyen a la difusión contemporánea de esta literatura de «la nueva palabra». En su pueblo es bien conocido por sus obras y por las enseñanzas que voluntariamente imparte a los niños valiéndose del canto y la danza. Ha publicado un método para aprender el náhuatl por medio de dibujos, *Hablemos náhuatl y español* (dos volúmenes, 1981). En sus trabajos ha recopilado la tradición expresada en leyendas y cantos, y asimismo ha dado salida a sus propias composiciones. Sobre esto versan sus libros *Tlacotenco Tonantzin Santa Ana,* «Tlacotenco, nuestra madrecita Santa Ana» (1982), y *Tlacotenco, Tlahmachzazanilli ihuan tecuicame,* «Cuentos y canciones de mi pueblo», este último con traducción francesa del lingüista Michel Launey, aparecido como volumen 5 (1984) de la revista *Amerindia,* editada en París.

La narrativa de autores nahuas contemporáneos

En la narrativa contemporánea en náhuatl ocupa lugar distinguido doña Luz Jiménez, nacida en Milpa Alta en 1895. De familia de esca-

[38] F. Villanueva Rojas, *Aztecacuicameh, Cantos aztecas,* Vargas Rea Editor, México, 1949, 13 p.

sos recursos, sólo llegó a cursar el ciclo de educación primaria en la escuela de su pueblo. Simpatizante del zapatismo, vivió la Revolución y tuvo que huir de Milpa Alta con su familia en 1916. Más tarde, ya casada, formó una gran familia y tuvo nietos y bisnietos. Hacia 1930 conoció a los pintores Diego Rivera y Jean Charlot, quienes le pidieron que posara para ellos. Participó como auxiliar en cursos de náhuatl en la Escuela Nacional de Antropología. Murió en 1965.

A ella se deben dos libros de relatos, publicados, después de su muerte, por el etnólogo Fernando Horcasitas. El primero, *De Porfirio Díaz a Zapata, Memoria náhuatl de Milpa Alta* (1968), es obra extraordinaria por su realismo patético. Distribuido en dos partes, una evoca la vida en Milpa Alta antes de la Revolución, mientras que la segunda tiene como asunto los años violentos de lo que la autora describe como lucha «entre los hombres del sur y los del norte», es decir, entre los zapatistas y las fuerzas federales. Su narrativa, plena de vida y sinceridad, alcanza momentos de singular dramatismo. Sus palabras tienen tal fuerza de expresión que no desmerecen si se comparan con algunos textos en náhuatl de la tradición clásica.

El otro libro, *Los cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez* (1979), incluye cuarenta y cuatro narraciones que recrean aconteceres de la vida real y antiguas tradiciones en las que lo sobrenatural se vuelve presente. Son aportaciones que bien pueden tenerse como clásicas de la literatura actual en náhuatl.

Otras muestras de la narrativa contemporánea en náhuatl debidas a autores de nombre conocido se han incluido en periódicos cuyos títulos ya conocemos, como el que sacó a luz Miguel Barrios, *Mexihcatl itonalamatl,* y en revistas publicadas por la Universidad Nacional, *Tlalocan* y *Estudios de Cultura Náhuatl.* Más recientemente aún, el suplemento literario de *El Nacional,* «Nuestra Palabra», ofrece producciones de este género. Puede decirse que la narrativa en náhuatl contemporáneo es otro campo abierto a la investigación y al disfrute.

De los no pocos autores que podrían mencionarse, vamos a referirnos a Librado Silva Galeana, representante de una joven generación de maestros formados en la Escuela Normal. Ha organizado grupos de trabajo y, con varios compañeros, ha propiciado la publicación de un periódico en náhuatl, *Nezcaliliztlahtoani,* «El que anuncia el resurgimiento». Dedicado a tareas de recopilación y traducción de textos, se distingue por las composiciones de su propia inventiva. Por una parte,

ha traducido un conjunto de *huehuehtlahtolli, Testimonios de la Antigua Palabra* (1988) y, por otra, ha dado a conocer diversas composiciones de su personal narrativa, como la que titula *In oc imoztlayoc in miccailhuitl,* «La víspera del día de muertos» (1986). Atributos de su prosa son una gran frescura y viveza de expresión que, por su elegancia y corrección, recuerdan los antiguos textos del náhuatl clásico. Miembro del Seminario de Cultura Náhuatl de la Universidad Nacional, enriquece sus propias producciones, a partir del legado clásico, joyas en el contexto de la literatura contemporánea de la que fue la *lingua franca* del México prehispánico.

A modo de conclusión

Como un anuncio de que el náhuatl y otras lenguas indígenas de Mesoamérica, además de mantenerse vivas como elemento esencial en la identidad de quienes las hablan, son portadoras de flores y cantos, ofrezco ahora la versión de lo que expresó a este respecto Joel Martínez Hernández, nahua de la Huasteca hidalguense. Estas palabras suyas pertenecen al libro *Nahua macehualpaquiliztli,* «Alegría del pueblo náhuatl», aparecido en 1983. Referidas originalmente al idioma náhuatl, son aplicables al conjunto de las lenguas de Mesoamérica:

> Algunos coyotes [hombres voraces no indígenas] dicen
> que los macehuales [los de la gente del pueblo]
> desapareceremos,
> que los macehuales nos extinguiremos,
> que nuestro idioma no se escuchará más,
> nuestro idioma no se usará más.
>
> Los coyotes con esto internamente se alegran,
> los coyotes este objetivo persiguen.
> ¿Por qué es así, por qué causa
> buscan que desaparezcamos?
>
> No es necesario pensar mucho,
> cuatrocientos años nos han enseñado
> cuál es el deseo del coyote.
>
> Al coyote se le antoja nuestra tierra,
> se le antojan nuestros bosques,

nuestros ríos, nuestra fatiga,
se le antoja nuestro sudor.

El coyote quiere que vivamos
en los arrabales de las grandes ciudades,
que por allí vivamos desnudos,
muramos de hambre,
que por allí nos hagan objeto de sus engaños,
nos hagan objeto de sus juegos.

El coyote desea convertirnos en sus asalariados
por esto desea que abandonemos
nuestras tierras comunales,
nuestros trabajos comunales,
nuestras ocupaciones de gente del pueblo,
nuestro propio idioma...

¿Qué es lo que haremos los macehuales,
gente del pueblo?

¿Nos abandonaremos sin luchar?
Es necesario que una o dos palabras
pongamos en nuestro corazón,
que internamente digamos,
que la luz llegue a nuestros ojos,
que vivamos en plena conciencia.

Varias tareas tenemos que afrontar.
Por ahora sólo unas cortas palabras diremos,
unas palabras a sus oídos diremos.

Nosotros los macehuales
no estamos en un solo lugar,
estamos dispersos, estamos regados,
los de habla náhuatl en dieciséis estados,
estamos en ochocientos ocho municipios
es por esto necesario entender
que no sólo en nuestro rancho,
que no sólo en nuestro municipio estamos.

Nosotros los macehuales estamos por todas partes
de estas tierras de México...
Por esto bien podemos decir,
aunque quisieran que desaparezcamos,

los macehuales no nos extinguimos,
los macehuales crecemos, vamos en aumento... [39].

Como si fuera un *tonalpouhqui,* «el que dice los destinos del tiempo», Joel Martínez Hernández señala y anticipa el renacer de «la nueva palabra». Las lenguas vernáculas, que han hablado millones de hombres a través de milenios en tierras mexicanas, no han muerto. Las mantienen vivas los descendientes de quienes edificaron las antiguas ciudades con sus grandes templos y palacios. Ellos, que, como dice un texto del cronista Tezozómoc, «tienen la sangre y el color de los maestros de la palabra, los que escribían y pintaban en sus viejos libros», dan ahora nueva vida a la expresión cuidadosa. Tienen mucho que decir y lo están comunicando.

En el contexto pleno de la historia universal la secuencia de culturas del México indígena ocupa su propio lugar.

Es la experiencia de hombres que, a lo largo de dos milenios y medio, se han expresado valiéndose de pinturas, bajorrelieves, inscripciones jeroglíficas, en monumentos y libros, y también con palabras de la tradición oral o escritas con el alfabeto.

Del gran caudal de estos testimonios de rostros y corazones indígenas, el presente libro ofrece algunas muestras, como introducción a la antigua y la nueva palabra, dignas de la atención que se les concede, cada día más grande, dentro y fuera de México. Son en verdad un capítulo de la que ha de ser algún día gran historia de la literatura universal, la de todos los tiempos, todas las lenguas y todos los hombres.

[39] J. Martínez Hernández, *Nahuamacehualpaquiliztli, Alegría del pueblo náhuatl,* México, 1983.

APÉNDICES

BIBLIOGRAFÍA

A lo largo de este libro se han citado y comentado numerosas obras, manuscritas e impresas, referentes a las literaturas indígenas de México, antiguas y contemporáneas. Por ello nos limitaremos aquí a ofrecer un triple elenco de aportaciones.

El primero está integrado por algunas obras sobresalientes, de carácter general, sobre el desarrollo cultural de Mesoamérica en su conjunto o en alguno de sus principales períodos. Se incluen en este primer elenco tanto obras de cronistas, principalmente del siglo XVI, como aportaciones de la investigación moderna.

El segundo conjunto abarca trabajos en los que el tema específico es precisamente el registro y la descripción de las fuentes documentales portadoras de estas literaturas.

El tercero y último elenco proporciona referencias a ediciones, unas facsimilares y otras que son traducciones con comentarios, de los principales testimonios literarios, así como a algunas antologías en las que se ofrecen y valoran diversas producciones de la palabra indígena, antiguas y contemporáneas.

1. Obras de carácter general sobre Mesoamérica: cronistas y aportaciones contemporáneas

Burgoa, fray Francisco de, *Palestra Historial de la Provincia de Predicadores de Oaxaca,* Editorial Porrúa, México, 1987.

—, *Geográfica Descripción de la Parte Septentrional del Polo Ártico de la América,* Editorial Porrúa, México, 1987.

La aportación de Burgoa como cronista de la Orden Dominica, aunque se refiere principalmente a la acción evangelizadora de los miembros de su Orden religiosa, incluye numerosas noticias acerca de los zapotecas, mixtecas, mixes y

otros grupos indígenas de Oaxaca. En varios lugares se refiere al contenido de algunos códices mixtecos.

Bernal, Ignacio, *El Mundo Olmeca,* Editorial Porrúa, México, 1968.

Ofrece una visión de conjunto, sobre la base de amplia información arqueológica, acerca de los olmecas, sus principales creaciones culturales y su irradiación en Mesoamérica.

Caso, Alfonso, *Los calendarios prehispánicos,* Universidad Nacional, México, 1967.

Se describen en este libro los calendarios de la región central de México en forma clara y precisa. Atiende también el autor a varios puntos complementarios, como el de los nombres calendáricos de los dioses y el del contenido de algunos códices, entre ellos el *Borbónico,* en lo que concierne a cómputos del tiempo. Para el estudio del calendario prehispánico de la región central es ésta una obra fundamental.

—, *Reyes y Reinos de la Mixteca,* 2 vols., Fondo de Cultura Económica, México, 1977-1979.

Con apoyo en el estudio de los principales códices mixtecos proporciona el autor un relato histórico pormenorizado sobre los señoríos mixtecos de Oaxaca. Ocupan lugar importante las genealogías de los principales señores a partir de fines del siglo VII de nuestra era.

Dahlgren de Jordan, B., *La Mixteca, su cultura e historia prehispánicas,* Secretaría de Educación Pública, México, 1987.

Es ésta una síntesis de carácter etnohistórico acerca de las principales creaciones de los pueblos mixtecos en la etapa prehispánica. Como visión de conjunto, constituye una buena introducción al tema.

Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme,* 2 vols., Editorial Porrúa, México, 1967-1968.

Este cronista del siglo XVI, fraile dominico, en base a las fuentes indígenas que consultó, ofrece un relato histórico acerca de los mexicas, desde su salida de Chicomoztoc hasta los días de la conquista. Proporciona además información de primera mano sobre las fiestas a lo largo del año y los cómputos calendáricos. La crónica de Durán es una de las principales fuentes coloniales debidas a un autor español.

Garibay K., Ángel María (editor), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI,* Editorial Porrúa, México, 1973.

Precedidos de un estudio introductorio se incluyen tres importantes testimonios, elaborados con intervención de los españoles. Uno es la *Historia de los mexicanos por sus pinturas,* a la que se han hecho varias referencias en el presen-

te libro. Otro, conservado originalmente en un francés arcaizante, se conoce como *Histoyre du Mechique*; es otro testimonio, traducido probablemente al francés por André Tevet, sobre la base de un manuscrito debido verosímilmente a fray Andrés de Olmos. El tercer documento, dispuesto por el cura párroco Pedro Ponce, es una relación sobre creencias religiosas de los indígenas en la región del valle de Toluca. Estos testimonios, al lado de las obras de otros cronistas del siglo XVI, si bien deben someterse a cuidadosa crítica histórica, constituyen materiales de considerable importancia para el estudio de la tradición indígena prehispánica.

Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán,* Editorial Robredo, México, 1938.

El obispo Landa, responsable de la quema de muchos códices mayas, se interesó, no obstante, por conocer la cultura de los indígenas en cuya evangelización se ocupaba. Su *Relación* es obra de fundamental importancia para el estudio de la civilización maya.

León-Portilla, Miguel, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares,* Fondo de Cultura Económica, México 1981.

Sobre la base de algunos códices y de numerosos textos en náhuatl de la tradición indígena se reconstruye aquí la historia de los mexicas y otros pueblos nahuas, desde la etapa teotihuacana hasta los tiempos de la conquista.

—, *La Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes,* Universidad Nacional, México, 1984.

Con base en una amplia documentación de fuentes en náhuatl y algunos códices prehispánicos, se ofrece un análisis de lo que fue la visión del mundo y el pensamiento de los pueblos nahuas. En esta obra se estudian las principales concepciones de los sabios o *tlamatinime* acerca del mundo, el hombre y la divinidad.

—, *México-Tenochtitlan, su tiempo y espacio sagrados,* Plaza y Valdez, editores, México, 1987.

Atendiendo a los hallazgos arqueológicos fruto de las excavaciones en el Templo Mayor de México-Tenochtitlan, y con una amplia documentación de códices y textos en náhuatl, se inquiere aquí en la significación de lo que fue el gran templo en términos del pensamiento mítico y religioso de los antiguos mexicanos. El Templo Mayor aparece así como la representación plástica del Coatepetl, «Monte de la serpiente», en el que vio la luz Huitzilopochtli, el dios tutelar de los mexicas.

—, *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya,* Universidad Nacional, México, 1986.

Precedido de un prólogo de J. Eric S. Thompson y con un apéndice de Alfonso Villa Rojas, se reconstruye, a partir del período clásico y analizando testimonios recogidos entre los mayas contemporáneos, lo que ha sido la compleja concepción de los mayas acerca del tiempo y el espacio. Se muestran las coincidencias en lo que concierne a dicha concepción, así como las variantes, a lo largo de la evolución de los pueblos mayas.

Piña Chan, Román, *Una visión del México prehispánico,* Universidad Nacional, México, 1967.

Es una obra de conjunto sobre la evolución cultural de Mesoamérica. Elaborada principalmente con apoyo en los hallazgos arqueológicos, permite seguir los diversos procesos de desarrollo y de influencias culturales en las distintas áreas en que floreció esta antigua civilización.

Sahagún, fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España,* 4 vols., edición preparada por Ángel María Garibay K., Editorial Porrúa, México, 1972.

De la obra de Sahagún, de la que existen numerosas ediciones, puede decirse en resumen que es fuente importantísima para el estudio de las instituciones culturales de los pueblos nahuas. Sahagún escribió esta *Historia General* sirviéndose del gran conjunto de textos en náhuatl que recogió de sus informantes. Los textos en náhuatl se conservan en los *Códices Matritenses* y en el *Códice Florentino,* dos fuentes de primera mano que se describen en el capítulo cinco de este libro.

Sanders, William T., y Price, Barbara J., *Mesoamerica: The Evolution of a Civilization,* Nueva York, 1968.

Es una obra de conjunto sobre la evolución cultural de Mesoamérica. En ella se atiende a las realidades ecológicas y a la influencia que verosímilmente ejercieron éstas sobre dicho desarrollo.

Thompson, J. Eric S., *Maya History and Religion,* University of Oklahoma Press, Norman, 1972 (existe traducción española publicada por el Fondo de Cultura Económica, México, 1976).

Estudia esta obra el desarrollo histórico de la cultura maya desde sus orígenes, con apoyo en los hallazgos arqueológicos, las fuentes documentales y los testimonios etnohistóricos recogidos en épocas recientes entre indígenas mayas contemporáneos. Como introducción a la historia maya, con especial énfasis en lo que concierne a sus creencias y prácticas religiosas, este trabajo es una aportación muy valiosa.

Torquemada, fray Juan de, *Monarquía Indiana,* edición del Seminario de Fuentes de la Tradición Indígena a cargo de Miguel León-Portilla, 7 vols., Universidad Nacional, México, 1975-1983.

En esta obra, que ha sido descrita como «crónica de crónicas», el franciscano Juan de Torquemada reúne un gran conjunto de testimonios referentes sobre todo al desarrollo cultural de los pueblos nahuas. En particular sus dos primeros libros se apoyan en la lectura de antiguos códices indígenas y en relatos de la tradición oral. Publicada originalmente en 1615, fue una de las primeras obras en las que comenzó a difundirse un conjunto de noticias, a partir de fuentes indígenas primarias, sobre el pasado cultural de Mesoamérica.

2. Obras en las que se registran y describen diversos conjuntos de fuentes documentales relacionadas con las literaturas indígenas de Mesoamérica

Anderson, J. O., *et alii, Beyond the Codices. The Nahua View of Colonial Mexico. [Más allá de los códices. La visión nahua del México colonial]*, University of California Press, Los Ángeles, 1976.

La importancia de este libro deriva de ser una llamada de atención sobre el interés que tienen para la historia y la literatura los muchos documentos que existen en náhuatl elaborados durante el período colonial. Los autores ofrecen muestras de dichos documentos en náhuatl con su traducción, unas veces al castellano y otras al inglés.

Barrera Vásquez, Alfredo, *El libro de los libros de Chilam Balam,* Fondo de Cultura Económica, México, 1948.

Describe los diferentes libros de *Chilam Balam* procedentes de varias poblaciones de Yucatán. A continuación señala sus numerosas interrelaciones, ofreciendo muestras de éstas. Igualmente, proporciona abundantes traducciones de dichos textos, debidamente anotados.

Carmack, Robert M., *Quichean Civilization. The Ethnographic and Archaeological Sources,* University of California Press, Berkeley, 1973.

Presenta una visión de conjunto de los testimonios de la tradición indígena de los mayas-quichés de Guatemala. Igualmente, toma en cuenta su relación con los datos aportados por la arqueología. Puede decirse que es ésta una aportación básica para el conocimiento de las fuentes mayas-quichés.

Edmonson, M. S., *The Book of the Year, Middle American Calendrical Systems,* University of Utah Press, Salt Lake City, 1988.

Sobre una amplia base arqueológica y documental estudia el desarrollo, las variantes y coincidencias de los cómputos calendáricos mesoamericanos. Constituye esta obra un *corpus* de los principales testimonios que se conservan acerca de las complejas y precisas cuentas del tiempo desarrolladas a lo largo de milenios en esta civilización.

Edmonson, M. S., y Bricker, Victoria R., «Yucatecan Mayan Literature», en *Supplement to the Handbook of Middle American Indians,* University of Texas Press, Austin, 1985, vol. III, pp. 44-63.

Descripción y valoración de los principales testimonios que integran el *corpus* de la literatura en maya de Yucatán.

García Moll, R., *et alii, Monumentos escultóricos de Monte Albán,* Verlag C. H. Beck, Munich, 1986.

Sitúa cronológicamente, describe e ilustra fotográficamente varios centenares de estelas y otros monumentos escultóricos, muchos de ellos con inscripciones, localizados en la zona arqueológica de Monte Albán.

Garibay, A. M., *Historia de la literatura náhuatl,* 2 vols., Editorial Porrúa, México, 1953-1954.

Es una aportación fundamental que describe y valora otro gran *corpus* de testimonios: el de la literatura náhuatl, a partir de su transcripción al alfabeto, realizada por indígenas y frailes que trabajaron conjuntamente. Gracias a esta obra, la literatura náhuatl comenzó a ser apreciada como aportación humanista en el contexto de la cultura universal.

Gibson, Ch., y Glass, J. B., «A Census of Middle American Prose Manuscripts» [Índice de manuscristos indígenas redactados con el alfabeto], en *Handbook of Middle American Indians,* Austin, 1975, vol. 15, pp. 331-400.

Un amplio trabajo que describe sumariamente varios centenares de manuscritos en lenguas indígenas de diversas regiones de Mesoamérica.

Glass, J. B., y Robertson, D., «A Census of Middle American Pictorial Manuscripts» [Índice y comentario de manuscritos pictóricos mesoamericanos], en *Handbook of Middle American Indians,* University of Texas Press, Austin, 1975, vol. 14, pp. 81-52.

Es el elenco más completo que existe hasta ahora de los manuscritos picto-glíficos mesoamericanos, tanto prehispánicos como coloniales. Abarca más de novecientos de estos testimonios, expresión de las culturas indígenas.

Karttunen, F., y Lockhart, J., *Nahuatl in the Middle Years. Language Contact Phenomena in Texts of the Colonial Period,* University of California Press, 1976.

Describe varios conjuntos de textos en náhuatl del período colonial. Destaca de modo especial el impacto de la lengua y cultura españolas en los textos indígenas de dicha etapa.

León-Portilla, Miguel, «*Cuicatl* y *Tlahtolli,* las formas de expresión en náhuatl», en *Estudios de Cultura Náhuatl,* Universidad Nacional, México, 1983, vol. 16, pp. 13-186.

El tema de esta aportación son las diversas categorías indígenas en las que se situaban sus producciones literarias. Describe además los rasgos estilísticos más sobresalientes en cada uno de los subgéneros literarios de la expresión en náhuatl.

—, *Yancuic Tlahtolli: Nueva Palabra.* «Una antología de la literatura náhuatl contemporánea», México, *Estudios de Cultura Náhuatl,* 1986-1990, vol. 18, pp. 123-170; vol. 19, pp. 361-406, y vol. 20, pp. 381-435.

En tres partes, correspondientes a otros tantos volúmenes de *Estudios de Cultura Náhuatl,* y precedidas de sus respectivas introducciones, se reúnen numerosas muestras de la literatura contemporánea en esta lengua. Dichas muestras abarcan distintos géneros de poesía y prosa. Esta antología da entrada a lo más sobresaliente en el renacer literario de los pueblos nahuas.

—, *Literaturas de Mesoamérica,* Secretaría de Educación, México, 1984.

Es una obra de conjunto en la que se describen las principales fuentes para el estudio de estas literaturas, centrando la atención de manera especial en las producciones recogidas a raíz de la conquista, transcritas con el alfabeto latino adaptado a la representación de los fonemas de las diversas lenguas nativas.

León-Portilla, Ascensión H. de, *Tepustlahcuilolli, Impresos nahuas,* 2 vols., Universidad Nacional, Instituto de Investigaciones Históricas y Filológicas, México, 1988.

El primer volumen incluye la historia de los procesos culturales y sociales que propiciaron la publicación de numerosas obras en náhuatl de 1539 a 1980. Elaborada con documentación de primera mano, constituye una fuente imprescindible para el estudio de la producción escrita e impresa en esta lengua. El segundo volumen proporciona una bibliografía con cerca de 3.000 fichas comentadas de obras impresas en náhuatl. Uno y otro volumen van acompañados de útiles índices analíticos.

Norman, V. C., *Izapa Sculpture,* 2 vols., Brigham Young University, Provo, Utah, 1973-1976.

Los dos volúmenes abarcan lo que puede describirse como el gran *corpus* de la rica iconografía de las estelas de Izapa, en Chiapas, así como de otras esculturas que se han localizado allí. En cada caso se describe pormenorizadamente lo representado en las estelas. De éstas se proporcionan reproducciones fotográficas, acompañadas de dibujos a línea de lo que en ellas se representa. Es una obra de gran importancia para el conocimiento de los antecedentes de la visión del mundo que se desarrolló luego más plenamente en Mesoamérica.

Robicsek, F., y Hales, D. M., *The Maya Book of the Dead, The Ceramic Codex,* Yale University, New Haven, 1981.

Los vasos polícromos en cerámica procedentes del período clásico maya constituyen en sí mismos una fuente de primordial importancia para el estudio de la visión del mundo, pensamiento y expresión de los antiguos mayas. En este libro se describen tanto las imágenes como las inscripciones glíficas de un gran conjunto de vasos. Sobresalen entre éstos los que incluyen representaciones de un *ah ts'ib,* pintor o escribano, figura prominente en el contexto de esta cultura.

Schele, L., y Muller, M. Ellen, *The Blood of Kings, Dinasty and Ritual in Maya Art,* Kimball Art Museum, Forth Worth, 1986.

Concebida a modo de un gran catálogo de la exposición que tuvo lugar en el Kimball Art Museum, esta obra proporciona información derivada de los más recientes avances en el desciframiento de la escritura maya. Puede decirse que también se incluye aquí otro *corpus* de «lecturas» de diversas inscripciones en buen número de estelas y otros monumentos mayas. Para el estudio de la glífica y la epigrafía maya, el libro tiene considerable valor.

Von Winnig, H., *La iconografía de Teotihuacán, los dioses y los signos,* 2 vols., Universidad Nacional, México 1987.

Los dos volúmenes que integran esta aportación muestran la gran abundancia de elementos iconográficos y glíficos que ha sido posible identificar como creación de los teotihuacanos. De aquí su importancia para el estudio del pensamiento y la expresión literaria de los pueblos nahuas de la región central de México.

3. Ediciones de los principales códices y textos indígenas, así como de algunas antologías de los mismos

a) Códices y textos indígenas nahuas más importantes

Alvarado Tezozómoc, Hernando, *Crónica mexicana,* edición de José M.ª Vigil, reimpreso por Editorial Leyenda, México, 1944.

Crónica mexicáyotl, traducción de Adrián León, Unam, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1975.

«Anales de Cuauhtitlán», en *Códice Chimalpopoca,* edición y traducción de Primo Feliciano Velázquez, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1975.

Anales de Tula, comentario de Rudolf van Zantwijk, Graz, 1978.

Cantares Mexicanos, Ms. de la Biblioteca Nacional, copia fotográfica por Antonio Peñafiel, México, 1904.

Codex Borbonicus, comentario de Karl Anton Nowotny, Akademische Drunck und Verlaganstalt, Graz, 1974.

Codex Féjérvary Mayer, introducción de C. A. Burland, Akademische Drunck und Verlaganstalt, Graz, 1971.

Codex Ixtlilxóchitl, comentario de Jacqueline de Durand Forest, Akademische Druck und Verlaganstalt, Graz, 1976.

Codex Mendoza, el manuscrito mexicano conocido como Colección Mendoza, en la Biblioteca Bodleyana, editado y traducido por James Cooper Clark, Oxford, Londres, 1938.

Codex Vaticanus A, comentario de Ferdinand Anders, Akademische Druck und Verlanganstalt, Graz, 1979.

Códice Florentino, edición del Gobierno de la República [Mexicana], 3 vols., México, 1980.

Florentine Codex (textos nahuas de Sahagún), libros I-XIII publicados por Charles E. Dibble y Arthur Andersson, 12 vols., Santa Fe, Nuevo México, 1950-1981.

Códice Matritense del Real Palacio (textos en náhuatl de los indígenas informantes de Sahagún), edición facsimilar de Paso y Troncoso, 2 vols., VI 2a. parte y VII, fototipia de Hauser y Menet, Madrid, 1906.

Códice Matritense de la Real Academia de la Historia (textos en náhuatl de los indígenas informantes de Sahagún), edición facsimilar de Paso y Troncoso, vol. VIII, fototipia de Hauser y Menet, Madrid, 1907.

Códice Osuna. Pintura del gobernador, alcaldes y regidores de México, edición, estudio y transcripción de Vicenta Cortés Alonso, 2 vols., Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1976.

Códice Ramírez, «Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias», Editorial Leyenda, México, 1944.

Códice Xólolt, edición preparada por Charles E. Dibble, 2.ª edición, Unam, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1980 [Serie Amoxtli, I].

Códices Xólolt y *Quinatzin,* edición y notas de Alma Lilia Roura, en *Atlas de planos técnicos e históricos. Memoria de las obras del sistema de drenaje profundo,* Departamento del Distrito Federal, México, 1975.

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo de San Antón y Muñón, *Diferentes historias originales de los reynos de Culhuacan y México, y de otras provincias*, traducción y coordinación de von Ernst Mengin, Hamburgo, 1950.

Sixième et septième relations (1358-1612), publicadas y traducidas por Rémi Siméon, París, 1889.

Das Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan, textos aztecas y traducción al alemán, vol. VII, Stuttgart, 1958.

Relaciones originales de Chalco Amaquemecan, versión de Silvia Rendón, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

Octava relación, edición y versión castellana de José Rubén Romero Galván, Unam, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1983.

Garibay K., Ángel M.ª, «*Huehuetlahtolli* Documento A», *Tlalocan*, México, 1943, vol. I, pp. 31-53 y 81-107.

Veinte himnos sacros de los nahuas, Informantes de Sahagún: 2, Unam, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1958.

Vida económica de Tenochtitlan, Informantes de Sahagún: 3, Unam, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1951.

Poesía náhuatl I. Romances de los señores de la Nueva España, paleografía, versión, introducción, notas y apéndices de Ángel M.ª Garibay K., Unam, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1963.

Poesía náhuatl II. Cantares mexicanos, paleografía, versión, introducción y notas explicativas de Ángel M.ª Garibay K., Unam, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1965.

Poesía náhuatl III. Cantares mexicanos, paleografía, versión, introducción y notas explicativas de Ángel M.ª Garibay K., Unam, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1968.

Ixtlilxochitl, Fernando de Alva, *Obras completas*, 2 vols., Unam, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1975.

Kingsborough, Lord Edward King, *Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, prólogo de Agustín Yánez. Estudio e interpretación de José Coroña Núñez, 4 vols., Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1964-1965.

(En esta edición se reproducen los siguientes códices que incluyó Kingsborough en su magna obra: *Códices Mendoza, Códice Telleriano-Remense, Tira*

de la Peregrinación, Códice Bodley, Rollo Selden, Códice Selden, Códice Vaticano A, Códice Laud, Códice Cospi, Codex Vindobonensis, Códice Féjérvary-Mayer y Códice Vaticano B.

Lehman, Walter, *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico, Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas*, Bd. I, Stuttgart, 1938.

Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft, México, 1524, texto español y mejicano con traducción alemana, Stuttgart, 1949.

León-Portilla, Miguel, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, Informantes de Sahagún: 1, Unam, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1981.

Trece poetas del mundo azteca, 4.ª edición, Unam, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1958.

Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista, 12.ª edición, Unam, México, 1989.

Colloquios y Doctrina Christiana. Los Diálogos entre los doce primeros franciscanos y los sabios indígenas, según el texto de B. de Sahagún, Universidad Nacional, México, 1985.

Primeros memoriales de fray Bernardino de Sahagún, edición, traducción y comentarios de Wigberto Jiménez Moreno, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1974.

Mengin, Ernst, *Historia tolteca-chichimeca*, vol. I del *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi*, Sumtibus Munksgaard, Copenhague, 1942. (Existe nueva edición preparada por Luis Reyes García y Lina Odena Güemes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1976).

Mengin, Ernst, y Preuss, Konrad, *Die mexikanische Bilderhandschrift Historia tolteca-chichimeca*, Berlín, Baessler Archiv, Teil 1-2, 1937-38.

Schutze-Jena, Leonhard, *Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken*, del original azteca de Bernardino de Sahagún, *Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas*, Bd. IV, Stuttgart, 1950.

Gliederung des alt-aztekischen Volks in Familie, Stand und Beruf, del original azteca de Bernardino de Sahagún, *Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas*, Bd. V, Stuttgart, 1952.

Alt-aztekische Gesänge, según el texto de la Biblioteca Nacional de México, *Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas*, Bd. VI, Stuttagart, 1957.

Seler, Eduard, *Einige Kapitel aus dem Geschichteswerk des P. Sahagún*, de la traducción azteca de Eduard Seler. Publicación de C. Seler-Sanchs en colaboración con el profesor doctor Walter Lehmann, Stuttgart, 1927.

Tira de la Peregrinación (o *Códice Boturini*), en Antonio García Cubas, *Atlas Geográfico, Estadístico e Histórico de la República Mexicana*, México, 1858.

Tira de Tepechpan, Códice colonial procedente del Valle de México, edición y comentarios de Xavier Noguez, 2 vols., Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, 1978.

Tonalámatl de los pochtecas (Códice Féjérvary-Mayer), edición y comentario de M. León-Portilla, Celanese Mexicana, México, 1985.

b) Códices y textos indígenas mayenses más importantes

Barrera Vásquez, Alfredo, *Libro de los Cantares de Dzitbalché*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1965.

Codex Dresdensis, comentario de Ferdinand Anders y H. Deckert, Akademische Druck und Verlaganstalt, Graz, 1965.

Codex Madrid, introducción de Ferdinand Anders, Akademische Druck und Verlaganstalt, Graz, 1968.

Codex Parisiensis, Peresianus, introducción de Ferdinand Anders, Akademische Druck und Verlaganstalt, Graz, 1968.

Códice de Calkini, edición de Alfredo Barrera Vásquez, Biblioteca Campechana, Campeche, 1957.

Códices Mayas (Dresde, Peresiano, Tro-Cortesiano y Grolier), edición de Thomas Lee, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 1985.

Crónica de Cha-Xulub-Chen, versión de Héctor Pérez Martínez, en *Crónicas de la Conquista*, edición de Agustín Yáñez, Universidad Nacional, México, 1950.

Crónicas Indígenas de Guatemala, edición de Adrián Recinos, Editorial Universitaria, Guatemala, 1957.

Edmonson, Munro (editor), *The Book of Counsel: The Popol Vuh of the Quiché Maya of Guatemala*, Middle American Research Institute, Nueva Orleáns, 1971. [Publication 35].

The ancient future of the Itza. The Book of Chilam Balam of Tizimin, traducido y anotado por Munro S. Edmonson, University of Texas Press, Austin, 1982.

«The songs of Dzitbalche: A Literary Commentary», *Tlalocan*, México, 1982, vol. IX, pp. 173-208.

El libro de los libros de Chilam Balam, edición de Alfredo Barrera Vásquez, Fondo de Cultura Económica, México, 1948.

El libro de Chilam Balam de Tizimin, véase Edmonson, Munro S. (editor).

Méndez Bolio, Antonio, *El libro de Chilam Balam de Chumayel*, San José, Costa Rica, 1930.

Memorial de Sololá. (Anales de los cakchiqueles) y *Título de los señores de Totonicapán*, edición de Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México, 1950.

Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché, edición de Adrián Recinos, 2.ª edición, Fondo de Cultura Económica, México, 1953.

Rabinal Achí. Teatro indígena prehispánico, edición de Francisco Monterde, Unam, México, 1955.

The Mayan Chronicles, edición de Alfredo Barrera Vásquez y Sylvanus Griswold Morley, Carnegie Institution of Washington, Washington, 1949, Publication 585, pp. 1-86.

The Native Theatre in Middle America, edición de G. Correa, Galvin Cannon, W. A. Hunter y Barbara Bode, Middle American Research Institute, Tulane University, Nueva Orleáns, 1961.

Villacorta, J. Antonio, *Códices Mayas*, Guatemala, 1933.

c) Códices y textos mixtecos, zapotecos, otomíes y de otras culturas

Caso, Alfonso, *Las estelas zapotecas*, Monografías del Museo Nacional, México, 1928.

«Un códice en otomí», en *Porccedings of the XXIIIrd International Congress of Americanists*, Nueva York, 1928, pp. 130-135.

«Calendario y escritura de las antiguas culturas de Monte Albán», *Obras completas de Miguel O. de Mendizábal*, Talleres Gráficos de la Nación, México, vol. I, pp. 113-145.

«Explicación del reverso del *Códice Vindobonense*», en *Memorias del Colegio Nacional*, México, 1952, t. V, pp. 9-46.

Interpretación del Códice Bodley 2858, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1960.

«Zapotec writing and calendar», en *Handbook of Middle American Studies*, University of Texas Press, Austin, 1965, vol. 3, pp. 931-947.

Codex Egerton, introducción de C. A. Burland, Akademische Druck und Verlaganstalt, Graz, Austria, 1965.

Codex Vindobonensis Mexicanus I, historia y descripción del manuscrito por Otto Adelhofer, Akademische Druck und Verlaganstalt, Graz, Austria, 1963.

Códice Colombino, edición e interpretación de Alfonso Caso, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1966.

Códice Bodley, edición e interpretación de Alfonso Caso, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1960.

El Códice de Huichapan, I. Relato otomí del México prehispánico y colonial, editado por Manuel Alvarado Guinchard, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Lingüística, México, 1976.

Códice Fernández Leal, editado por A. Peñafiel, México, 1885.

Códice Gómez de Orozco, edición de Alfonso Caso, México, 1954.

Códice Nuttall (Zouche), reproducido por Zelia Nuttall, Peabody Museum, Harvard University, Cambridge, 1902.

Códice Porfirio Díaz, reproducido por la Junta Colombiana de México, México, 1892.

Códice Selden 3135, edición e interpretación de Alfonso Caso, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1964.

Códice de Yanhuitlán, comentado por W. Jiménez Moreno y S. Mateos Higuera, México, 1940.

Códice Zacatepec (Códice mixteco), publicado por A. Peñafiel, México, 1900.

Dick, Anne, *Mixteco Texts*, editado por Benjamin Elson Norman, Publications of the Summer Institute of Linguistic of the University of Oklahoma, 1959.

Lehmann, Walter, «Les peintures mixtéco-zapotéques et quelques documents apparentés», en *Journal de la Societé des Americanistes*, París, 1905, Nouvelle Série, t. 2, núm. 4.

Lienzos de Tuxpan (Códices de Tierras), estudio de José Luis Melgarejo Vivanco, Petróleos Mexicanos, México, 1970.

Orozco, Giberto, *Tradiciones y leyendas del Istmo de Tehuantepec*, edición Revista Musical Mexicana, 1946.

Parsons, Elsie, C., «Zapotec and Spanish Tales of Mittla, Oaxaca», en *Journal of American Folklore*, 1932, XLV, pp. 318-362.

Pike, Kenneth L., «Una leyenda mixteca», en *Investigaciones Lingüísticas*, México, 1937, t. IV, pp. 262-270.

Radin, Paul, *An Historical Legend of the Zapotecs*, University of California Press, Berkeley, 1935.

Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán, introducción de Paul Kirchhoff, Editorial Aguilar, Madrid, 1956.

La Relación de Michoacán, atribuida a fray Jerónimo de Alcalá, edición Francisco Miranda, Fimax Publicistas Editores, Morelia, 1980.

Smith, Mary Elizabeth, *Picture Writing from Ancient Southern Mexico*, University of Oklahoma Press, Norman, 1973.

Soustelle, Jacques, *La famille otomí-pame du Mexique Central*, París, 1937.

Weitlaner, Roberto, «Canciones otomíes», en *Journal de la Societé des Americanistes de Paris*, 1936, XXVII, pp. 303-324.

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Figura 1. Principales lenguas indígenas en el ámbito de la alta cultura del México prehispánico 15
Figura 2. Desarrollo de la escritura en el México prehispánico, 1000 a.C.-1521 d.C. 22
Figura 3. Escribanos indígenas 31
Figura 4. Monumento 13 de La Venta, Tabasco 44
Figura 5. Hacha de jade, conocida como «hacha de Humboldt» 46
Figura 6. Lápida 14 del montículo J en el Monte Albán, Oaxaca, hacia 300 d.C. 49
Figura 7. Estela 12 en Monte Albán, Oaxaca, hacia 600 a.C. 54
Figura 8. Estela 5 de Izapa, Chiapas, hacia 100 a.C. 57
Figura 9. Fachada del palacio conocido como estructura 9-82 de Copán, Honduras 62
Figura 10. (Arriba): desarrollo de las escenas pintadas en un vaso procedente probablemente del sur de Campeche, período clásico maya, hacia 800 d.C. (Abajo): escena de un vaso maya localizado en el Petén, Guatemala 64
Figura 11. Escena de una vaso maya 66
Figura 12. Estela del templo 14 de Palenque, Chiapas 69
Figura 13. Dintel de un palacio de Yaxchilán, Chiapas, período clásico, con la fecha 725 d.C. 72
Figura 14. Dintel de un palacio en Yaxchilán, Chiapas, período clásico, con la fecha 723 d.C. 74
Figura 15. a) Voluta de la palabra florida con glifos a modo de infijos en su interior. b) Sacerdote teotihuacano ricamente ataviado 79
Figura 16. Páginas 5 y 6 del *Códice de Dresde,* maya prehispánico 90
Figura 17. Páginas 48-50 del *Códice de Dresde* 93

Figura 18. Páginas 75-76 del manuscrito prehispánico maya *Códice Tro-Cortesiano* 97
Figura 19. Página 6 del *Códice de París,* maya prehispánico 100
Figura 20. Fragmento 5 y 6 del *Códice Grolier* 102
Figura 21. *Códice Vindobonense* 107
Figura 22. *Códice Nuttall,* manuscrito prehispánico mixteca 111
Figura 23. Piedra del Sol, conocida también como del «Calendario Azteca» 115
Figura 24. Piedra de Tízoc, monumento prehispánico conmemorativo de los triunfos de dicho soberano mexica 118
Figura 25. Lápida de la dedicación del Templo Mayor, en un año 8-Caña, correspondiente a 1487 120
Figura 26. Lápida conmemorativa del reinado de Moctezuma II Xocoyotzin, enmarcado en la concepción cósmica de los Soles o edades que han existido 121
Figura 27. *Códice Borgia,* manuscrito prehispánico de la región central de México 124
Figura 28. *Tonalámatl de los pochtecas (Códice Féjérvary-Mayer),* prehispánico de la región del altiplano central 129
Figura 29. *Tonalámatl de Aubin,* página 16 141
Figura 30. *Códice Borbónico* 143
Figura 31. *Tira de la Peregrinación,* pintada sobre papel de amate 146
Figura 32. *Historia Tolteca-Chichimeca,* folio 2 r., manuscrito en náhuatl, con pinturas y signos glíficos 150
Figura 33. *Códice Mendoza,* manuscrito preparado a instancias del virrey Antonio de Mendoza hacia 1540 152
Figura 34. *Códice Vaticano A.* Manuscrito elaborado en la segunda mitad del siglo XVI 156
Figura 35. *Códice Sánchez Solís o Egerton,* de la primera mitad del siglo XVI 163
Figura 36. *Códice de Azoyú I.* Pintado sobre papel de amate 167
Figura 37. Una página de los *Anales de Tlatelolco o de la Nación Mexicana* 170
Figura 38. Una página del *Chilam Balam de Chumagel,* escrita con el alfabeto adaptado al maya-yucateco 186
Figura 39. Primea página de los *huehuehtlahtolli* recogidos por fray Andrés de Olmos hacia 1533-1534 196
Figura 40. Una página del texto impreso de los *huehuehtlahtolli* recogidos por fray Andrés de Olmos y publicados por fray Juan Baptista en Tlatelolco, 1600 207

Figura 41. Una página de los *huehuehtlahtolli* recogidos por fray Bernardino de Sahagún hacia 1547 217
Figura 42. Página del *Códice Florentino* donde se habla de la fiesta de *Tóxcatl* 228
Figura 43. El *Himno a Tlátoc* en la transcripción del *Códice Matritense* de fray Bernardino de Sahagún 231
Figura 44. Textos de *Primeros Memoriales,* recogidos por Sahagún en Tepepulco 238
Figura 45. Ofrendas con cantos al son de la música *(Códice Florentino* de Bernardino de Sahagún) 246
Figura 46. Una página del manuscrito de *Cantares Mexicanos* 248
Figura 47. Una página del manuscrito de *Romances de los señores de Nueva España* 254
Figura 48. Una página del manuscrito de *Cantares Mexicanos* 275
Figura 49. El asesinato del señor Ixtlilxóchitl de Tezcoco en el año 4-Conejo (1418) 278
Figura 50. Conquista de Chalco-Amecameca por Axayácatl 282
Figura 51. Portada de la *Psalmodia Christiana,* la única obra de Bernardino de Sahagún que vio publicada su autor 297
Figura 52. Uno de los muchos documentos en náhuatl redactados por escribanos indígenas durante la época colonial 309
Figura 53. Primera página del primer número de *Mexihcatl itonalama* «El periódico del mexicano», publicado exclusivamente en náhuatl por Miguel Barries Espinoza 328
Figura 54. Portada de la revista dominical, suplemento de *El Nacional,* intitulada *Nuestra Palabra* 331

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Acamapichtli, 29.
Achihuapoltzin, 277.
Ah Kulel Chi, 302.
Ahpo-Hel, 67, 68.
Ahuízotl, 114, 119.
Alva, Bartolomé de, 298.
Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, 147, 235, 270, 271, 298.
Alvarado, Pedro de, 172, 173, 174.
Alvarado Tezozómoc, Fernando, 277, 298, 300.
Aquiauhtzin Cuauhquiyahuacatzintli, 283, 285.
Aquiauhtzin de Ayapanco, 268, 280, 281, 291.
Arias Pérez, Jacinto, 324.
Asturias, Miguel Ángel, 34.
Aubin, 142.
Austrias (dinastía), 295.
Axayácatl, 113, 114, 176, 281, 283, 284, 285.
Axayacatzin, 283.
Ayocuatzin, 285.
Azcapotzalco, Antonio Valeriano de, 233.
Barlow, Roberto, 327.
Barra Valenzuela, Pedro, 326.
Barrera Vásquez, Alfredo, 33, 255, 323.
Barrios Espinosa, Miguel, 327, 333.
Bejerano, Alonso, 177.
Benavente Motolinía, fray Toribio de, 139.
Bonifaz Nuño, Rubén, 34.
Borgia, Stefano, 122.
Brasseur de Bourbourg, Charles, 33, 262.
Brinton, Daniel, 33.
Brito Sansores, W., 323.
Cacamatzin, 276.
Calderón de la Barca, Pedro, 298.
Canul, Teodoro, 323.
Carlos I de España y V de Alemania, 105, 151.
Casas, fray Bartolomé de las, 194, 197, 222.
Caso, Alfonso, 34, 48, 162.
Castellanos, Rosario, 323.
Castillo, Cristóbal del, 300.
Cecepáctic, Cristóbal, 237.
Clemente VII, papa, 105.
Coatlicue, 59.
Coe, Michael D., 45.
Colón, Cristóbal, 30, 105.
Cortés, Hernán, 13, 32, 41, 105, 139, 169, 172, 173, 234.
Caspi, Ferdinando, 133.
Coyohua de Teopiazco, 277.
Cruz, sor Juana Inés de la, 33, 306, 307.
Cruz, Víctor de la, 319.
Cruz de Xiuitenco, Francisco de la, 240.
Cuacuauhtzin, 276.
Cuateotzin, 284.
Cuauhtémoc, 174, 234.
Cuetlaxteca, 172.
Chac-Xib-Chac, 68.
Chacón Pineda, Nazario, 319.
Chan-Bahlum, 67, 68.
Charlot, Jean, 333.
Chi, Gaspar Antonio, 302.

Chilam Balam, 183, 184.
Chimalpahin Cuautlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón, 269, 281, 283, 291, 300, 301.
Díaz, Bartolomé, 30.
Díaz del Castillo, Bernal, 139, 223.
Diego, Juan, 307.
Durán, fray Diego, 114, 139, 223, 224, 226, 253.
Felipe II, rey de España, 192, 193, 295, 302.
Felipe III, rey de España, 308.
Felipe IV, rey de España, 295.
Francisco I, rey de Francia, 153.
Fuentes, Carlos, 33, 34.
Gamallo Pinel, Rafael, 325.
Gante, fray Pedro de, 171.
García de San Sebastián, Miguel, 240.
Garibay K., Ángel María, 33.
Giustiniani (familia), 122.
Grado, Diego de, 236.
Henestrosa, Andrés, 317, 318, 319.
Hernández, Delfino, 327, 329.
Hernández, Miguel, 319.
Hernández de San Joan, Joseph, 240.
Hernández de San Joan, Pedro, 240.
Hernández Hernández, Natalio, 325, 329.
Herrera, Antonio de, 159, 161, 181.
Horcasitas, Fernando, 333.
Huemac, 175.
Huitzililíhuitl, 269.
Icxicóhuatl, 149.
Itzcóatl, 277, 281.
Ixtlixóchitl el Viejo, 269.
Izcohuatzin, 172.
Jacobita, Martín, 233, 239.
Jiménez, Enedino, 318.
Jiménez, fray Francisco, 178.
Jiménez, Luz, 332.
Juárez de San Sebastián, Balthasar, 240.
Kan-Xul, 67, 68.
Landa, fray Diego de, 255, 262.
Laud, William, 132.
Launey, Michel, 332.
Letellier (obispo de Reims), 155.
Liektens, Enrique, 319.
López Ávila, Carlos, 332.
López Chiñas, Gabriel, 319, 320, 321.
López de Cogolludo, Diego, 262.
López Mar, Alonso, 327.
Lorenzana y Buitrón, Antonio de, 310.
Manuel I, rey de Portugal, 105.
Martín, Hermenegildo, 327.
Martínez de San Joan, Antonio, 240.
Martínez Hernández, Joel, 334, 336.
Matlalcihuatzin, 269.
Matus, Macario, 319.
Maximiliano, Bonifacio, 236.
Mendieta, fray Jerónimo de, 194.
Mendoza, Antonio de, 151, 153.
Mendoza Tlatentzin, 234, 235.
Miró, José Ignacio, 95.
Mixcóatl, 25.
Moctezuma II Xocoyotzin, 114, 119, 122, 172, 173, 298, 308.
Moctezuma, Diego Luis de, 308.
Molina, fray Alonso de, 296.
Montúfar (arzobispo), 114.
Motecuhzoma Ilhuicamina, 281, 283.
Nácar, Pancho, 319.
Nakuk Pech, 181, 182.
Nebrija, Antonio de, 296.
Nezahualcóyotl, 140, 147, 148, 268, 269, 270, 271, 272, 276, 277, 291, 300, 312, 326.
Nezahualpilli, 140, 276.
Olmos, fray Andrés de, 139, 192, 194, 195, 197, 198, 202, 208, 222.
Ometochtzin, Carlos, 140.
Orozco y Berra, Manuel, 33.
Pablo, san, 71.
Pacal, 67.
Pacheco, Gaspar, 160.
Paso y Troncoso, Francisco del, 33.
Paz, Octavio, 33, 34.
Pérez de Sanct Pablo, Juan, 240.
Pérez de Sanct Juan, Pedro, 240.
Plácido, Francisco, 305.
Pomar, Juan Bautista, 244.
Preuss, Konrad Theodor, 33, 313.
Quecholcóhuatl, 285.
Quecholcohuatzin, 284.
Quetzalcóatl, 25, 26, 27, 30, 52, 105, 110, 125, 144, 149, 157, 172, 175, 208, 210, 211, 240, 241.
Quetzaltehuéyac, 149, 177.
Quiché, 178.
Quinatzin, 148.
Ramírez, Alfredo, 330.
Ramírez de Fuenleal, Sebastián, 159, 194.

Recinos, Adrián, 34.
Reyes, Alfonso, 33.
Reyes, fray Antonio de los, 108.
Reynoso, Diego, 178.
Ríos, fray Pedro de los, 157.
Rivera, Diego, 333.
Rojas, Mariano Jacobo, 325.
Ruiz de Alarcón, Hernando, 33, 294, 305.
Ruiz de Alarcón, Juan, 305.
Rulfo, Juan, 33, 34.
Sahagún, Bernardino de, 36, 139, 154, 177, 192, 194, 195, 198, 200, 206, 208, 222, 224, 225, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 244, 294.
Sánchez-Solís (familia), 162.
Santos y Salazar, Manuel de los, 301.
Selden, John, 161.
Seler, Eduard, 33.
Serna, Jacinto de la, 224.
Severino, Mathes, 236.
Silva Galeana, Librado, 333.
Simeón, Remi, 33.
Tezozómoc de Azcapotzalco, 269, 270, 336.
Thevet, André, 153.
Tilantongo (dinastía), 53.
Tízoc, 114, 116, 117, 119.
Tlacaélel, 277, 279.
Tlatelolco, Andrés Leonardo de, 233.
Tlotzin, 148.
Tochihuitzin Coyolchiuhqui, 268, 269, 276, 277, 279, 280, 291.
Toquezhuayo de Culhuacán, Baltazar, 305.
Torquemada, fray Juan de, 139, 145, 147.
Torre, Juan de la, 181.
Tro y Ortolano, Juan de, 94.
Tutul Xiu, 182.
Valencia, fray Martín de, 194.
Vega, Lope de, 298.
Vegerano de Cuauhtitlán, Alonso, 233.
Ventura Zapata, Juan, 301.
Villa Rojas, Alfonso, 183-184.
Villalobos, Mario, 319.
Villamil, Enrique, 326.
Villanueva, Fidencio, 332.
Waecker-Götton, 162.
Xamanixma, 321, 322.
Xiuhtlami de Azcapotzalco, Cristóbal del Rosario, 305.
Xius (familia), 302.
Xoc, 70, 71, 73.
Xokoyotzi, José Antonio, 329.
Xólotl, 147, 148.
Yax Pac, 63.
Ziz, Bartolo, 262.
Zorita, Alonso de, 139, 192, 193, 195.

ÍNDICE TOPONÍMICO

Acasaguastlán, 87.
África, 30.
Alemania, 33, 88.
Altún Ha, 87.
Amaqueme (monte), 281.
Amaxac, 174.
Amecameca, 280, 283, 284, 285.
Apoala, 108, 110, 165.
Atenango, 305.
Atlixco, 281.
Azcapotzalco, 28, 29, 147, 171, 268, 277, 279.
Azores, 30.
Azoyú, 166.
Aztlán, 145, 158, 175.
Aztlán-Chicomoztoc, 171.
Baja Verapaz, 262.
Belice, 14, 60, 87, 322.
Buena Esperanza (cabo), 30.
Cacaxtla, 25.
Campeche, 60.
Caribe (mar), 86.
Castilla, 16, 27, 32, 36, 166, 168, 169, 172, 173, 174, 182, 183, 234, 295, 303, 304.
Cempoala, 172.
Cempoaltépetl, 160.
Centroamérica, 81.
Coatlinchan, 28, 270.
Copán, 23, 24, 60, 61, 63, 75.
Cuauhtinchan, 149.
Cuauhtitlán, 177.
Cuilapan, 104, 109.
Cuitláhuac, 281.
Culhuacán, 28.
Chac Xulub Chen, 181.
Chalco, 28, 283, 285.
Chalco-Amecameca (señorío), 268, 281, 300, 301.
Champotón, 95.
Chapultepec, 145, 244.
Chenalhó, 324.
Chiapa de Corzo, 53.
Chiapas, 27, 55, 60, 75, 87, 101, 296, 322, 323, 324.
Chicontepec, 326.
Chichén-Itzá, 24, 27, 60, 86, 88, 182.
Chichicastenango, 178.
Chiepetlan, 166.
China, 41.
Cholula, 27, 149.
Dresde, 88, 189.
Durango, 313.
Edzná, 60.
Egipto, 42.
El Baúl, 75.
El Salvador, 13.
Estados Unidos, 33, 34.
Europa, 25, 32, 98, 105.
Florencia, 241.
Francia, 33, 312.
Granada, 308.
Guatemala, 14, 27, 30, 34, 53, 55, 60, 75, 136, 178, 181, 193, 262, 322.
Guerrero, 139, 165, 166, 294, 305, 330.
Hidalgo, 316.
Holmul, 60.
Honduras, 14, 60, 61, 322.

Huasteca Veracruzana, 327, 329.
Huexotla, 237.
Huexotzinco, 270, 279, 281.
Hueyapan, 327, 329.
Iberoamérica, 318.
Ichcantzibóo, 182.
Italia, 157, 312.
Ixil, 184.
Izamal, 181.
Izapa, 55, 56, 59, 60.
Iztaccíhuatl, 279.
Jiquipilas, 87.
Juchitán, 317, 319.
Kaminaljuyú, 53, 60.
La Venta, 19, 43.
Londres, 70.
Madeira, 30.
Madrid, 128.
Maní, 182, 184, 302.
Mérida de Yucatán, 181, 182, 255, 259, 302.
Mesoamérica, 42, 43, 45, 50, 51, 53, 55, 58, 59, 60, 76, 77, 81, 88, 94, 98, 104, 109, 123, 126, 130, 134, 136, 139, 158, 159, 165, 168, 178, 191, 192, 223, 291, 298, 302, 303, 304, 308, 311, 312, 313, 314, 317, 324, 325, 334.
Mesopotamia, 42.
México-Tenochtitlan, 29, 30, 148, 171, 172, 173, 197, 237, 270, 277, 298, 299.
Michoacán, 14, 138-139, 165, 296.
Milpa Alta, 332, 333.
Mirador, 87.
Mitla, 104.
Mixteca, 59, 108, 109, 112, 123, 162, 164.
Mixteca Alta, 105.
Mixteca Baja, 162.
Mixteca-Puebla, 104.
Monte Albán, 19, 24, 47, 48, 53, 103, 104.
Morelos, 25, 325, 327.
Nejab, 87.
Nicaragua, 81.
Nueva España, 33, 151, 159, 194, 311.
Nueva York, 101.
Oaxaca, 14, 19, 24, 25, 34, 45, 47, 53, 75, 109, 112, 113, 130, 136, 139, 159, 160, 161, 162, 164, 296, 303, 317.
Oxford (Universidad), 106, 112.
Oxkutzcab, 184.
Pacífico (océano), 30, 55, 75.
Palenque, 23, 24, 60, 68, 75, 101.
Papantla, 315, 321.
París, 142, 169.
Popocec, 182.
Puebla, 18, 149, 162, 312, 329.
— Valle, 27, 123.
Puebla-Tlaxcala, 123, 268.
Quintana Roo, 60.
Quiriguá, 60, 75.
Rabinal, 262, 263.
Reims, 155.
Roma (Imperio), 23.
San Antonio el Grande Huehuetla, 316.
San Lorenzo, 19.
San Pedro Jícora, 313.
Santa Ana Tlacotenco, 332.
Suchimilco, 236.
Tabasco, 19, 42, 322.
Tajín, 321.
Tehuantepec, 317, 319.
Tenochtitlan, 171, 227, 281, 283.
Teotihuacán, 21, 24, 25, 75, 76, 77, 78, 80, 177, 206, 220, 223, 241.
Teotlaltzinco, 279.
Teozacualco, 53, 109, 112, 162.
Tepantitla (palacio), 77.
Tepeaca, 197.
Tepechpan, 148.
Tepepulco, 234, 235, 236, 237, 239, 241.
Tepeyacac, 197.
Tepoztlán, 325, 326.
Tetitla (palacio), 77.
Texupan, 110.
Tezcoco, 28, 52, 140, 147, 148, 197, 227, 234, 237, 250, 268, 269, 270, 271, 272, 276, 277.
Tikal, 23, 24, 60.
Tilantongo, 105, 108, 109, 112, 162.
Tizimín, 184.
Tlacopan, 234, 268.
Tláloc (cerro), 227, 232.
Tlalmanalco, 283, 284.
Tlalocan (cerro), 227.

Tlatelolco, 169, 171, 172, 173, 198, 235, 236, 239, 240, 241, 242.
Tlatilco, 76.
Tlaxcala, 142, 194, 197, 270, 301.
Toledo (escuela de traductores), 16.
Tonina, 68.
Totonacapan, 321.
Tres Zapotes, 19, 53, 75.
Tula, 21, 25, 26, 27, 30, 149, 157, 175, 177.
Tulum, 86.
Tusik, 184, 304.
Tututepec, 112, 113.
Tuxpan-Tamiahua, 166.
Tuxtla, 75.
Tzulán, 86.
Uaxactún, 23, 60, 87.
Ullac, 236.
Usumacinta (río), 70.
Uxmal, 60.
Veracruz, 14, 19, 42, 52, 53, 75, 139, 165, 166, 172, 315, 326.
Washington, 67.
Xalitla, 330.
Xaltepoztla, 312.
Xochicalco, 25.
Xochimilco, 28, 281.
Yaxchilán, 23, 60, 70, 71, 73, 75.
Yohualichan, 321.
Yucatán, 27, 33, 60, 86, 88, 136, 168, 181, 182, 262, 267, 296, 302.
Yuta Tnoho, 108.
Zaachila, 104.
Zacatenco, 76.
Zacuala (palacio), 77.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de noviembre de 1991.

El libro *Literaturas indígenas de México,* de Miguel León-Portilla, forma parte de la Colección «América 92», que recoge temas generales de las áreas que integran las Colecciones MAPFRE 1492.

COLECCIÓN AMÉRICA 92

- La creación del Nuevo Mundo.
- El español de las dos orillas.
- La exploración del Atlántico.
- Por la senda hispana de la libertad.
- Literaturas indígenas de México.
- Relaciones económicas entre España y América hasta la independencia.
- Los judeoconversos en la España moderna.

En preparación:

- Rebeldía y poder: América hacia 1760.
- Europa en América.
- Los judíos en España.
- Caudillismo en América.
- Aventureros y proletarios. Los emigrantes en Hispanoamérica.
- La independencia de América.
- El Tratado de Tordesillas.
- Emigración española a América.
- Portugal en el mundo.
- El Islam en España.

DISEÑO GRÁFICO: JOSÉ CRESPO

La Fundación MAPFRE América, creada en 1988, tiene como objeto el desarrollo de actividades científicas y culturales que contribuyan a las siguientes finalidades de interés general:

Promoción del sentido de solidaridad entre los pueblos y culturas ibéricos y americanos y establecimiento entre ellos de vínculos de hermandad.

Defensa y divulgación del legado histórico, sociológico y documental de España, Portugal y países americanos en sus etapas pre y postcolombina.

Promoción de relaciones e intercambios culturales, técnicos y científicos entre España, Portugal y otros países europeos y los países americanos.

MAPFRE, con voluntad de estar presente institucional y culturalmente en América, ha promovido la Fundación MAPFRE América para devolver a la sociedad americana una parte de lo que de ésta ha recibido.

Las *Colecciones MAPFRE 1492*, de las que forma parte este volumen, son el principal proyecto editorial de la Fundación, integrado por más de 250 libros y en cuya realización han colaborado 330 historiadores de 40 países. Los diferentes títulos están relacionados con las efemérides de 1492: descubrimiento e historia de América, sus relaciones con diferentes países y etnias, y fin de la presencia de árabes y judíos en España. La dirección científica corresponde al profesor José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

EDITORIAL
MAPFRE

COLECCION AMERICA 92

LITERATURAS INDÍGENAS DE MÉXICO

Miguel León-Portilla